مناهج الأدلة
في
عقائد الملة

تأليف

الفيلسوف أبي الوليد محمد بن أحمد بن أبي الوليد بن رشد
الشهير بالحفيد الغرناطي

كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة
وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل
من الشبه المزيفة والبدع المضلة

علق عليه ووضع حواشيه
الشيخ محمد عبد الرحمن الشاغول الأشعري
مكتب الروضة الشريفة للبحث العلمي وتحقيق التراث

الناشر
المكتبة الأزهرية للتراث   الجزيرة للنشر والتوزيع
٩ درب الأتراك خلف الجامع الأزهر الشريف - ت : ٢٥١٢٠٨٤٧

رقم الإيـــداع	٢٠١٠/١٦١٣
الترقيم الدولى	٩٧٨-٩٧٧-٣١٥-٢٣٠-٤

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديـــــــم

الحمد لله، وصلى الله على سيدنا محمد ومن والاه، وعلى مــن بالعقيــدة الناصعة الخالية من الميل عن الحنيفية السمحة والتجسيم والتشبيه تولاه، وعلــى من حاد بنفسه عن كل مقولةٍ تنسب للحكمة والشريعة منها بــراء، وإن وافاهــا بظنه من جافاه، وعلى من لعقائد أهل السنة والجماعة من الأشاعرة عقد القلــب فوقاه أذاه، وبعد:

فبين يدي القارئ والباحث كتاب "**مناهج الأدلة**" لابن رشد الحفيــد، وقــد تعنَّى فيه في إثبات أدلته ودحض عقائد السادة الأشاعرة، والمعتزلة والحــشوية المجسمة، ولكنه تكلم عن أدلة السادة الأشاعرة، ثم قال: ليس لي اطــلاع علــى مذهب المعتزلة- يعني في أكثر مسائلهم- فلم يرد عليهم، والفلسفة معلوم ما فيها من خلاف وخلل وشبه وتُرَّهات، ولذلك أردت بيان أقوال أئمة الإســلام فيهــا كالإمام الغزالي ومناقشة الإمام الرازي لبعضها، وذكر بعض أقوالهم.

وقد اعتمدت في التعليق على الكتاب على نسخة جيــدةٍ بتقــديم وتحقيــق المرحوم الدكتور: محمود قاسم- عميد كليــة دار العلــوم الأســبق، وألحقــت صورتين من مخطوطة دار الكتب المصرية، والتي اعتمد عليها الأصل أيــضاً، وهي برقم (١٢٩) حكمة/ تيمور. وكان قد اعتمد على مخطوطة أخرى غيــر

متوفرة، وهي بالإسكوريال وقال: إنها دقيقة واضحة الخط عن المخطوطة المصرية.

وها أنا أورد لك بين يدي الكتاب بعضاً من كلام الإمام حجة الإسلام أبي حامد الغزالي- رضي الله عنه- حتى تكون على بصيرة من أمرك وأنت تقرأ فيه، عارفاً لما هو من البدعة والكفر وما هو مفيد أو لا طائل منه أصلاً بل هو وبالٌ على أهله، فقد قال في كتابه الماتع "**المنقذ من الضلال**" مفنِّداً حاصل أقاويل الفلاسفة ومن تابعهم وشاكلهم واغتر بهم، موضحاً النافع منها الصالح للأخذ به والفاسد الرديء الذي يطرح في معزلٍ عن العقيدة الإسلامية الصحيحة المحفوظة بأمر الله تعالى فلا يلوثها ويشينها، فقال – رحمه الله تعالى:

اعلموا أحسن الله إرشادكم، وألان للحق قيادكم، أن اختلاف الخلق في الأديان والملل ثم اختلاف الأمة في المذاهب على كثرة الفرق وتباين الطرق بحر عميق غرق فيه الأكثرون، وما نجا منه إلا الأقلون وكل فريق يزعم أنه الناجي و﴿ كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴿٥٣﴾ ﴾ [سورة المؤمنون آية: ٥٣] وهو الذي وعدنا به سيد المرسلين ﷺ وهو الصادق والمصدوق حيث قال: "**ستفترق أمتي على نيِّف وسبعين فرقةً الناجية منهم واحدة**". فقد كاد ما وعد أن يكون ولم أزل في عنفوان شبابي منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين إلى الآن وقد أناف السن على الخمسين أقتحم لجة هذا البحر العميق وأخوض غمرته خوض الجسور، لا خوض الجبان الحذور، وأتوغل في كل مظلمة، وأتهجم على كل مشكلة، وأقتحم كل ورطة، وأتفحص عقيدة كل فرقة، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة، لأميز بين محق ومبطل ومستن ومبتدع لا أغادر باطنيا إلا وأحب أن أطلع على بطانته، ولا ظاهريًّا إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته، ولا فلسفيا إلا وأقصد

الوقوف على كنه فلسفته، ولا متكلما إلا وأجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته، ولا صوفيا إلا وأحرص على العثور على سر صفوته، ولا متعبدا إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته، ولا زنديقا معطلا إلا وأتجسس وراءه للتنبيه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته، وقد كان التعطش إلى إدراك حقائق الأمور دأبي ودَيْدَني من أول أمري، ورَيْعَان عمري، غريزة وفطرة من الله تعالى وضعها في جبلتي، لا باختياري وحيلتي، حتى انحلت عني رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد بسن الصبا إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود، وصبيان الإسلام لا نشوء لهم إلا على الإسلام، وسمعت الحديث المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال: "**كل مولود يولد على فطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه**"؛ فتحرك باطني إلى طلب حقيقة الفطرة الأصلية وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين والتمييز بين هذه التقليدات وأوائلها تلقينات وفي تميز الحق منها عن الباطل اختلافات، فقلت في نفسي أولا:

إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور فلابد من طلب حقيقة العلم ما هي؟ فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف منه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب لتقدير ذلك بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارنا لليقين مقارنة لو تحدّى بإظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهبا والعصا ثعبانا لم يورث ذلك شكا وإمكانا فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة وقال القائل لا بل الثلاثة أكثر بدليل أني أقلب هذه العصا ثعبانا

وقلبها وشاهدت ذلك منه لم أشك بسببه في معرفتي ولم يحـصل لـي منـه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه.

فأما الشك فيما علمته فلا ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقنه على هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه وكـل علـم لا أمان معه فليس بعلم يقيني.

القول الأول في مداخل السفسطة وجحد العلوم:

ثم فتشت عن علومي فوجدت نفسي عاطلا عن علم موصوف بهذه الصفة إلا في الحسيات والضروريات فقلت:

الآن بعد حصول اليأس لا مطمع في اقتباس المشكلات إلا مـن الجليـات وهي الحسيات والـضروريات فلابـد مـن إحكامهـا أولاً لأتـيقن أن ثقتـي بالمحسوسات، وأماني من الغلط في الضروريات من جنس أماني الذي كان قبل في التقليديات، ومن جنس أمان أكثر الخلق في النظريات أم هو أمان محقـق لا غدر فيه ولا غائلة له؟ فأقبلت بجد بليغ أتأمل في المحـسوسات والـضروريات وأنظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها فانتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضا وأخذ يتسع الشك فيها ويقول من أين الثقة بالمحسوسات وأقواها حاسة البصر وهي أنك تنظر إلى الظل فتراه واقفـا غير متحرك وتحكم بنفي الحركة ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنـه متحرك وأنه لم يتحرك دفعة بل على التدريج ذرة ذرة حتى لم يمكن لـه حالـة وقوف. وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيرا في مقدار ثم الأدلة الهندسية تدل على

أنه أكبر من الأرض في المقدار هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكام ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيبا لا سبيل إلى مدافعته.

فقلت: قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضا فلعله لا ثقة إلا بالعقليات التي هي من الأوليات كقولنا: العشرة أكثر من الثلاثة والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد والشيء الواحد لا يكون حادثا قديما موجودا معدوما واجبا محالا.

فقلت: المحسوسات: بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات وقد كنت واثقا بي فجاء حاكم العقل فكذبني، ولولا أن جاء حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي، فلعل وراء إدراك حاكم العقل حاكم آخر إذا تجلى يكذب العقل في حكمه كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه، وعدم تجلى ذلك الإدراك لا يدل على استحالته فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلا وأيدت إشكالها بالمنام وقالت: أما تراك تعتقد في النوم أمورا وتتخيل أحوالا وتعتقد لها إثباتا واستقرارا ولا تشك في تلك الحالة فيها ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل، فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده ويقظتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة أخرى يكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك وتكون يقظتك نوما بالإضافة إليها؟ فإذا أوردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها، ولعل تلك الحالة ما تدعيه الصوفية أنها حالتهم إذا يزعمون أنهم يشاهدون في أحوالهم التي لهم أنهم إذا غاصوا في أنفسهم وغابوا عن أحوالها وحواسهم رأوا أحوالا لا توافق هذه المعقولات، أو لعل تلك الحالة هي الموت إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "**الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا**" فلعل الحياة الدنيا

نوم بالإضافة إلى الآخرة فإذا مات ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده الآن، ويقال له عند ذلك ﴿ لَّقَدْ كُنتَ فِى غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴾ [سورة ق آية: ٢٢].

فلما خطرت لي هذه الخواطر وانقدحت في النفس فحاولت لذلك علاجا فلم يتيسر إذ لم يمكن دفعه إلا بدليل ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية فإذا لم تكن مسلَّمة لم يمكن تركيب دليل فأعضل هذا الداء ودام قريبا من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال حتى شفى الله تعالى ذلك المرض وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثقا بها على أمن ويقين، ولم يكن كل ذلك بنظم دليل وترتيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى في الصدور "وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف" فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة فقد ضيق رحمة الله الواسعة. ولما سئل رسول الله ﷺ عن الشرح ومعناه في قوله تعالى ﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ﴾ [سورة الأنعام آية: ١٢٥] قال: "**نور يقذفه الله في القلب فيشرح به الصدر**"، فقيل: وما علامته؟ قال: "**التجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود**"، وهو الذي قال صلى الله عليه وسلم فيه: "**إن الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره**" فمن ذلك النور ينبغي أن يطلب الكشف وذلك النور ينبجس من الجود الإلهي في بعض الأحايين ويجب الترصد له كما قال ﷺ: "**إن لربكم في أيام دهركم نفحات ألا فتعرضوا لها**". والمقصود من هذه الحكاية أن تُعْمِلَ كمال الجد في الطلب حتى ينتهي إلى طلب ما لا يطلب فإن الأوليات ليست مطلوبة فإنها حاضر والحاضر

إذا طلب فُقِدَ واختفى ومن طلب ما لا يطلب فلا يتهم بالتقصير فــي طلــب مــا يُطْلَبُ.

القول في أصناف الطالبين:

ولما كفاني الله تعالى هذا المرض بفضله وسعة جوده انحصرت أصــناف الطالبين عندي في أربع فرق:

١- **(المتكلمون)**: وهم يدَّعون أنهم أهل الرأي والنظر.

٢- **(والباطنية)**: وهم يزعمون أنهــم أصــحاب التعلــيم والمخــصوصون بالاقتباس عن الإمام المعصوم.

٣- **(والفلاسفة)**: وهم يَزْعُمُون أنهم أهل المنطق والبرهان.

٤- **(والصوفية)**: وهم يدعون أنهم خــواص الحــضرة وأهــل المــشاهدة والمكاشفة.

فقلت في نفسي: الحق لا يعدو هذه الأصناف الأربعة، فهؤلاء هم السالكون سبل طلب الحق فإن شذ الحق عنهم فلا يبقى في درك الحق مطمع إذ لا مطمــع في الرجوع إلى التقليد بعد مفارقته إذ شرط المقلد أن لا يعلم أنه مقلد، فإذا علــم ذلك انكسرت زجاجة تقليده وهو شِعْبٌ لا يرأب وشِعْبٌ لا يلم بالتلفيق والتــأليف إلا أن يذاب بالنار ويستأنف لها صنعة أخرى مستجدة فابتــدرت لــسلوك هــذه الطرق واستقصاء ما عند هذه الفرق مبتدئا بعلم **(الكلام)** ومثنيا بطريق **(الفلسفة)** ومثلثا بتعليمات **(الباطنية)** ومربعا بطريق **(الصوفية)**.

مراحل دراسة الإمام الغزالي رحمه الله لهذه العلوم

القول في بيان مقصود علم الكلام وحاصله:

قال الإمام الغزالي:

ثم إني ابتدأت بعلم الكلام فحصلته وعلقتـه وطالعـت كتـب المتقـدمين المحققين منهم وصنفت فيه ما أردت أن أصنف فصادفته علما وافيا بمقـصوده غير وافٍ بمقصودي، وإنما مقصوده حفظ عقائد أهل السنة على أهـل الـسنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة، فقد ألقى الله سبحانه إلى عباده على لـسان رسول الله صلى الله عليه وسلم عقيدة هي الحق على ما فيـه صـلاح ديـنهم ودنياهم كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار. ثم ألقى الـشيطان فـي وسـاوس المبتدعة أمورا مخالفة السنة فلهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها فأنشأ الله سبحانه طائفة المتكلمين وحرك دواعيهم لنصرة السنة المأثورة بكـلام مرتب يكشف عن تلبيسات أهل البدع المحدثة عن خلاف السنة المأثورة، فمنـه نشأ علة الكلام وأهله، ولقد قام طائفة منهم بما أيدهم الله فأحسنوا الذب عن السنة والنضال عن العقيدة المتلقاة بالقبول من النبوة والتغيُّر في وجه ما أحـدث مـن البدعة ولكنهم اعتمدوا في ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم اضـطرهم إلى تسليمها **(إما التقليد)** أو **(إجماع الأمة)** أو **(مجـرد القبـول مـن القـرآن والأخبار)** وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقـضات الخـصوم ومؤاخـذتهم بلوازم مسلَّماتهم وهذا قليل النفع في حق من لا يسلِّم سوى الـضروريات شـيئا أصلا فلم يكن الكلام في حقي كافيا ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافيا. نعم لمـا نشأت صنعة الكلام وكثر الخوض فيه، وطالت المدة تـشوق المتكلمـون إلـى

مجاوزة الذب عن السنة بالبحث عن حقائق الأمور خاضوا فـي البحـث عـن الجواهر والأعراض وأحكامها، ولكن لما لم يكن ذلك مقصود علمهم لـم يبلـغ كلامهم فيه غاية القصوى فلم يحصل منه ما يمحو ظلمات الحيرة بالكليـة فـي اختلافات الخلق ولا أبعد أن يكون قد حصل ذلك لغيري، ولـست أشـك فـي حصول ذلك لطائفة ولكن حصولا مشوبا بالتقليد في بعض الأمور التي ليست من الأوليات والغرض الآن حكاية حالي لا الإنكار على من استشفى به فإن أدويـة الشفاء تختلف باختلاف تركيـب أو طبيعة الدواء وكم من دواء ينتفع به مريض ويستضر به آخر.

القول في أحاصيل الفلسفة:

قال الإمام الغزالي: وما يذم منها وما لا يذم، وما يكفر فيه قائله، ومـا لا يكفر، وما يبتدع فيه وما لا يبتدع وبيان ما سرقوه من كلام أهل الحق ومزجوه بكلامهم لترويج باطلهم في درج ذلك وكيفية حصول نفرة النفوس من ذلك الحق وكيفية استخلاص صرّاف الحقائق الحق الخالص من الزيف والبَهْرَج من جملة كلامهم.

ثم إني ابتدأت بعد الفراغ في علم الكلام بعلم الفلسفة وعلمت يقينا أنـه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يـساوي أعلمهم في أصل العلم ثم يزيد عليه ويجاوز درجته، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة فإذ ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساده حقـا ولم أر أحدا من علماء الإسلام صرف همته وعنايته إلى ذلك، ولم يكن في كتب المتكلمين من كلامهم حيث اشتغلوا بالرد عليهم إلا كلمات معقدة مبددة ظـاهرة

التناقض والفساد لا يُظَنُّ الاغترار بها بغافلٍ عامي فضلا عمن يـدعي حقـائق العلوم.

فعلمت أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رميٌ فـي عمايـة فشمرت عن ساق الجد في تحصيل ذلك العلم من الكتب بمجرد المطالعة من غير استعانة بأستاذ ومعلم، وأقبلت على ذلك فـي أوقـات فراغـي مـن التـدريس والتصنيف في العلوم الشرعية، وأنا ممنون بالتدريس والإفادة لثلاثمائة نفر مـن الطلبة ببغداد فأطلعني الله سبحانه بمجرد المطالعة في هذه الأوقـات المختلـسة على منهي علومهم في أقل من سنتين ثم لم أزل أواظب على التفكر فيـه بعـد فهمه قريبا من سنة أعاوده وأتفقد غوائله وأغواره حتى اطلعت على ما فيه مـن خداع وتلبيس وتحقيق وتخييل اطلاعاً لم أشك فيه، فاسمع الآن حكايته وحكايـة حاصل علومهم **فإني رأيتهم أصنافا ورأيت علومهم أقساما وهم علـى كثـرة أصنافهم يلزمهم وصْمَةُ الكفر والإلحاد، وإن كان بين الأواخر منهم والأوائـل تفاوتٌ عظيمٌ في البعد عن الحق والقرب منه.**

فصلٌ: أصنافهم وشمول سمة الكفر عليهم:

اعلم أنهم على كثرة فرقهم واختلاف مذاهبهم ينقسمون إلى ثلاثـة أقـسام الدهريون والطبيعيون والإلهيون.

(الصنف الأول: الدهريون): وهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المـدبر العالم القادر وزعموا أن العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه لا بـصانع ولـم يـزل الحيوان من نطفة والنطفة من حيوان كذلك كان وكذلك يكون أبـداً، **وهـؤلاء هـم الزنادقة.**

(**الصنف الثاني**: الطبيعيون): وهم قوم أكثروا بحثهم عن عـالم الطبيعـة وعن عجائب الحيوان والنبات وأكثروا الخوض فيه وفي علم تـشريح أعـضاء الحيوانات فرأوا فيها من عجائب صنع الله وبدائع حكمته، واضطروا معه إلـى الاعتراف بفاطر حكيم مطالع على غايات الأمور ومقاصدها ولا يطالع التشريح وعجائب منافع الأعضاء مطَّلِع إلا ويحصل له هذا العلم الضروري بكمال تدبير الباني لبنية الحيوان لا سيما بنية الإنسان إلا أن هؤلاء لكثرة بحثهم عن الطبيعة ظهر عندهم أن لاعتدال المزاج تأثير عظيم في قوى الحيوان، فظنوا أن القـوة العاقلة من الإنسان تابعة لمزاجه أيضا، وأنها تبطل ببطلان مزاجه فينعدم ثم إذا انعدم فلا يعقل إعادة المعدوم كما زعموا، **فذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود فجحدوا الآخرة وأنكروا الجنة والنار والقيامة والحساب فلم يبق عندهم للطاعة ثواب ولا للمعصية عقاب فانحل عنهم اللجام وانهمكوا في الـشهوات انهمـاك الأنعام وهؤلاء أيضا زنادقة لأن أصل الإيمان هو الإيمان بالله وبالرسول واليوم الآخر وهؤلاء جحدوا اليوم الآخر وإن آمنوا بالله تعالى وبصفاته.**

(**الصنف الثالث: الإلهيون**): وهم المتأخرون منهم مثل سقراط وهو أستاذ أفلاطون، وأفلاطون هو أستاذ أرسطاطاليس، وأرسطاطاليس هو الذي رتب لهم المنطق وهذب العلوم، وخمَّر لهم ما لم يكن مخمَّراً من قبل، وأنضج لهم ما كان فجًّا من علومهم، وهم بجملتهم ردوا على المـصنفين الأولـين مـن الدهريـة والطبيعية، وأوردوا في الكشف عن فضائحهم ما أغنوا به غيـرهم ﴿ وَكَفَى ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلْقِتَالَ ﴾ [سورة الأحزاب آية: ٢٥] بتقاتلهم ثم رد أرسطاطاليس على أفلاطون وسقراط ومن كان قبلهم من الإلهيين ردا لم يقصر فيه حتى تبرأ عـن جميعهم إلا أنه **استقر أيضا من رذائل كفرهم بقايا لم يوفق للنزوع منها فوجب**

تكفيره وتكفير متبعيه من متفلسفة الإسلاميين كابن سينا والفارابي وأمثـالهم على أنه لم يقم بنقل علم أرسطاطاليس أحد من المتفلسفة الإسـلاميين كقيـام هذين الرجلين، وما نقله غيرهما ليس يخلو عن تخبيط وتخليط يتشوش فيـه قلب المطالع حتى لا يفهم، وما لا يفهم كيف يرد أو يقبل؟

ومجموع ما صح عندنا من فلسفة أرسطاطاليس بحـسب نقـل هـذين الرجلين ينحصر في ثلاثة أقسام:

قسم يجب التكفير به، وقسم يجب التبديع به، وقسم لا يجب إنكاره أصلاً فلنفصله.

فصلٌ: في أقسام علومهم:

اعلم أن علومهم بالنسبة إلى الغرض الذي نطلبه ستة أقـسام: رياضـية ومنطقية وطبيعية وإلهية وسياسية وخلقية.

(أما الرياضية): فتتعلق بعلم الحساب والهندسة وعلم هيئات العالم ولـيس يتعلق منها شيء بالأمور الدينية نفيا وإثباتا بل هي أمور برهانية لا سبيل إلـى إنكارها بعد فهمها ومعرفتها وقد تولدت منها آفتان:

(إحداهما): أن من ينظر فيها فيتعجب من دقائقها ومن ظهور براهينهـا فيحسن بسبب ذلك اعتقاده في الفلاسفة، ويحسب أن جميع علومهم في الوضوح ووثاقة البرهان كهذا العلم ثم يكون قد سمع من كفـرهم وتعطـيلهم وتهـاونهم بالشرع ما تداولته الألسنة فيكفر بالتقليد المحض، ويقول: لو كان الدين حقا لمـا اختفى على هؤلاء مع تدقيقهم في هذا العلم، فإذا عرف بالتسامح كفرهم وجحدهم فيستدل على أن الحق هو الجحد والإنكار للدين وكم رأيت مَنْ ضلَّ عن الحـق

بهذا القدر ولا مستند له سواه، فإذا قيل: الحاذق في صناعة واحدة ليس يلزم أن يكون حاذقا في كل صناعة فلا يلزم أن يكون الحاذق في الفقه والكلام حاذقا في الطب، ولا أن يكون الجاهل بالعقليات جاهلا بالنحو بل لكل صنعة أهل بلغــوا فيها رتبة البلاغة والسبق وإن كان الجهل قد يلزمهم في غيرها، **وكلام الأوائــل في الرياضيات برهاني وفي الإلهيات تخميني لا يعرف ذلــك إلا مــن جرَّبــه وخاض فيه.**

فهذا إذا قرر على هذا الوجه فالذي ألحد بالتقليد لم يقع منه موقع القبول بل تحمله غلبة الهوى وشهرة البطالة وحب التكايس علــى أن يــصر علــى تحسين الظن بهم في العلوم كلها، فهذه آفة عظيمة لأجلها يجب زجر كل مــن يخوض في تلك العلوم فإنها وإن لم تتعلق بأمر الدين، ولكن لمــا كانــت مــن مبادئ علومهم سرى إليه شرهم وشؤمهم؛ فقلَّ من يخوض فيه إلا وينخلع من الدين وينحل عن رأسه لجام التقوى.

(الآفة الثانية): نشأت من صديق للإسلام جاهل ظن أن الدين ينبغــي أن ينصر بإنكار كل علم منسوب إليهم فأنكر جميع علومهم وادعى جهلهم فيها حتى أنكر قولهم في الكسوف والخسوف، وزعم أن ما قالوه على خلاف الشرع، فلما قرع ذلك سمع من عرف ذلك بالبرهان القاطع لم يشك في برهانه لكن اعتقد أن الإسلام مبني على الجهل وإنكار البرهان القاطع فازداد للفلسفة حبــا وللإســلام بغضاً، **ولقد عظم على الدين جناية من ظن أن الإسلام ينصر بإنكار هذا العلوم فليس في الشرع تعرض لهذه العلوم بالنفي والإثبات ولا في هذه العلوم تعرض للأمور الدينية**، وقوله صلى الله عليه وسلم: "**إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته فإذا رأيتم ذلك فافزعوا إلى ذكر الله وإلى**

الصلاة". ليس في هذا ما يوجب إنكار علم الحساب المعـرّف لمـسير الـشمس والقمر واجتماعهما أو مقابلتهما على وجه مخصوص، وأما **قوله: "لكـن الله إذا تجلّى لشيء خضع له**" فليست توجد هذه الزيادة في الصحاح أصلا **فهـذا حكـم الرياضيات وآفتها.**

(وأما المنطقيات): فلا يتعلق شيء منها بالدين نفيا وإثباتا بل هو النظر في طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها وشروط الحـد الصحيح وكيفية ترتيبها، وأن العلم إما تصور وسبيل معرفته الحد، وأما تصديق وسبيل معرفته البرهان، وليس في هذا ما ينبغي أن ينكر بل هو من جنـس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر فـي الأدلـة، وإنمـا يفـارقونهم بالعبـارات والاصطلاحات وبزيادة الاستقصاء في التعريفات والتشعيبات، ومثال كلامهم فيه قولهم: إذا ثبت أن كل (أ) (ب) لزم أن بعض (ب) (أ) أي إذا ثبت أن كل إنسان حيوان لزم أن بعض الحيوان إنسان. ويعبرون عن هذا بـأن الموجبـة الكليـة تنعكس موجبة جزئية، وأي تعلق لهذا بمهمات الدين حتى يجحد وينكر؟![1] وإذا

---

[1] قال العلامة عبد الرحمن الأخضريّ في "السلم المنورق" في علم المنطـق عـن حكم الاشتغال بالمنطق:

فابن الصلاح والنواوي حرّما	**وقال قومٌ ينبغي أن يعلما**
والقولة المشهورة الصحيحة	**جوازهُ لكامل القريحـة**
ممارس السُنّة والكتـابِ	**ليهتدي به إلى الصـوابِ**

وكلام الإمام النووي والحافظ ابن الصلاح لا شك محمولٌ على غير الصنف المشار إليه في الأبيات- أعني كامل القريحة...- وهو الذي يضل بفهمـه فـي مـسائل المنطـق، =

أنكر لم يحصل من إنكاره عند أهل المنطق إلا سوء الاعتقاد في عقل المنكر بل في دينه الذي يزعم أنه موقوف على مثل هذا الإنكار. نعم لهم نوع من الظلم في هذا العلم وهو أنهم يجمعون للبرهان شروطا يعلم أنها تورث اليقين لا محالة لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط بل تـساهلوا غايـة التساهل.

وربما ينظر في المنطق أيضا من يستحسنه ويراه واضحاً فيظن أن ما ينقل عنهم من الكفريات مؤيدة بمثل تلك البراهين ويستعجل بالكفر قبل الانتهاء إلـى العلوم الإلهية فهذه الآفة أيضا متطرقة إليه.

(وأما علم الطبيعيات): فهو بحث عن أجسام العالم السموات وكواكبها وما تحتها من الأجسام المفردة كالماء والهواء والتراب والنار، ومن الأجسام المركبة كالحيوان والنبات والمعادن وما تحتهـا، وعـن أسـباب تغيرهـا واسـتحالتها وامتزاجها وذلك يضاهي بحث الطبيب عن جسم الإنسان وأعـضائه الرئيـسية والخادمة وأسباب استحالة مزاجها، وكما ليس من شروط الدين إنكار علم الطب أيضا فليس من شروطه أيضا إنكار ذلك العلم إلا في مسائل معينة ذكرناها فـي تهافت الفلاسفة وما عداها مما تجب المخالفة فيها، فعند التأمل يتبين أنها مندرجة تحتها وأصل جملتها أن يعلم أن الطبيعة مسخرة لله تعالى لا تعمل بنفسها بل هي مستعملة من جهة فاطرها فالشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره لا فعل لشيء منها بذاته عن ذاته.

=

ويحصل له تشتيت وارتباك أو منصرفٌ إلى ما اشتمل عليه بعض أقوال المنطقيين من كفرٍ، فيمنع من تعلمه سدًّا للذريعة كما يرد بعده في كلام الإمام الغزالي.

(وأما الإلهيات): ففيها أكثر أغاليطهم، فما قدروا على الوفاء بـالبراهين على ما شرطوه في المنطق؛ ولذلك كثر الاختلاف بيـنهم فيـه، ولقـد قـرب أرسطاطاليس مذهبه فيها من مذاهب الإسلاميين على ما نقله الفارابي وابن سينا **ولكن مجموع ما غلطوا فيه يرجع إلى عشرين أصلا يجب تكفيرهم في ثلاثـة منها وتبديعهم في سبعة عشر، ولإبطال مذهبهم في هذه المـسائل العـشرين صنفنا كتاب "التهافت"**.

أما المسائل الثلاث: فقد خالفوا فيها كافة الإسلاميين وذلك في قولهم: إن الأجساد لا تحشر وإنما المثاب والمعاقب هـي الأرواح المجـردة، والعقوبـات روحانية لا جسمانية ولقد صدقوا في إثبات الروحانية فإنها كائنة أيضا، ولكن كذبوا في إنكار الجثمانية، وكفروا بالشريعة فيما نطقوا به.

ومن ذلك قولهم: إن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات وهو أيضا كفرٌ صريحٌ بل الحق أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء.

ومنها قولهم بقدم العالم وأزليته فلم يذهب أحد من المسلمين إلى شـيء من هذه المسائل.

وأما ما وراء ذلك من تفهيم الصفات وقولهم إنه عالم بالذات لا بعلم زائد علـى الذات وما يجري مجراه فمذهبهم فيه قريب من مذهب المعتزلـة ولا يجـب تكفيـر المعتزلة بمثل ذلك، وقد ذكرنا في كتاب "**فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقـة**" مـا يتبين فيه فساد رأي من يتسارع إلى التكفير في كل ما يخالف مذهبه.

(أما السياسيات): فجميع كلامهم فيها يرجع إلى الحِكَم المصلحية المتعلقة بالأمور الدنيوية السلطانية وإنما أخذوها من كتب الله المنزلة على الأنبياء ومــن الحكم المأثورة عن سلف الأولياء.

(وأما الخُلُقيَّة) فجميع كلامهم فيها يرجع إلى حصر صفات النفس وأخلاقها وذكر أجناسها وأنواعها وكيفية معالجتها ومجاهدتها، **وإنما أخذوها مــن كــلام الصوفية وهم المتألهون المثابرون على ذكر الله وعلى مخالفة الهوى وسلوك الطريق إلى الله تعالى بالإعراض من ملاذ الدنيا وقد انكشف لهم في مجاهدتهم من أخلاق النفس وعيوبها وآفات أعمالها ما صرحوا بها فأخــذها الفلاســفة ومزجوها بكلامهم توسلا بالتجمل بها إلى تزويج باطلهم**، ولقد كان في عصرهم بل في كل عصر جماعة من المتألهين لا يخلي الله تعالى العالم منهم فإنهم أوتاد الأرض ببركاتهم تنزل الرحمة إلى أهل الأرض كما ورد في الخبر حيث قــال صلى الله عليه وسلم: "**بهم تمطرون وبهم ترزقون**"، ومنهم كان أصحاب الكهف وكانوا في سالف الأزمنة كما نطق به القرآن؛ فتولد من مزجهم كــلام النبــوة وكلام الصوفية بكتبهم آفتان: آفة في حق القابل، وآفة في حق الراد.

أما آفته في حق من ردَّه فعظيمة؛ إذ ظنت طائفة من الضعفاء أن ذلــك الكلام إذ كان مدونا في كتبهم فعظيمة إذ ظنت طائفة من الضعفاء أن ذلك الكلام إذ كان مدونا في كتبهم مزوجا بباطلهم ينبغي أن يهجر ولا يذكر بل ينكر علــى كل من يذكره لأنهم إذ لم يسمعوه أولا إلا منهم سبق إلى عقلهم الـضعيف أنــه باطل؛ لأن قائله مبطل كالذي يسمع من النصراني قول: لا إلــه إلا الله عيــسى رسول الله فينكره، ويقول: هذا كلام النصارى، ولا يتوقف ريثمــا يتأمــل أن النصراني كافر باعتبــار هذا القول أو باعتبار إنكاره نبوة محمــد صــلى الله

عليه وسلم، فإن لم يكن كافرا إلا باعتبار إنكاره فلا ينبغي أن يخالف في غير ما هو كافر به مما هو حق في نفسه، وإن كان أيضا حقا عنده وهذه عادة ضعيفي العقول يعرفون الحق بالرجال لا الرجال بالحق والعاقل يقتدي بسيد العقلاء عليّ المرتضى رضي الله عنه حيث قال: **(لا تعرف الحق بالرجال اعرف الحق تعرف أهله)**، فالعاقل يعرف الحق ثم ينظر في نفس القول، فإن كان حقا قبله سواء كان قائله مبطلا أو محقا بل ربما يحرص على انتزاع الحق من أقاويل كلام أهل الضلال عالما بأن معدن الذهب الرغام ولا بأس على الصرّاف إن أدخل يده في كيس القلاب، وانتزع الإبريز الخالص من الزيف والنّبهرج مهما كان واثقا ببصيرته فإنما يزجر عن معاملة القلاب القروي دون الصيرفي البصير، ويمنع من ساحل البحر الأخرق دون السباح الحاذق، ويُصَدُّ عن مس الحية الصبي دون المعزم البارع ولعمري لما غلب على أكثر الخلق البارع ظنهم بأنفسهم الحذاقة والبراعة وكمال العقل في تمييز الحق عن الباطل والهدى عن الضلال وجب حسم الباب في زجر الكافة عن مطالعة كتب أهل الضلال ما أمكن إذ لا يسلمون عن الآفة الثانية التي سنذكرها أصلا وإن سلموا من هذه الآفة التي ذكرناها.

ولقد اعترض على بعض الكلمات المثبتة في تصانيفنا في أسرار علوم الدين طائفةٌ من الذين لم تستحكم في العلوم سرائرهم، ولم تنفتح إلى أقصى غايات المذاهب بصائرهم، وزعم أن تلك الكلمات من كلمات الأوائل مع أن بعضها من مولدات الجواهر، ولا يبعد أن يقع الحافر على الحافر، **وبعضها يوجد في كتب الشريعة، وأكثرها موجود معناها في كتب الصوفية، وهب أنها لم توجد إلا في كتبهم؛ فإذا كان ذلك الكلام معقولا في نفسه مؤيدا بالبرهان ولم**

يكن على مخالفة الكتاب والسنة فلا ينبغي أن يهجر وينكر، فلو فتحنا هذا الباب وتطرقنا إلى أن يهجر كل حق سبق إليه خاطر كل مبطل للزمنا أن نهجر كثيرا من الحق وللزمنا أن نهجر جملة من آيات القرآن وأخبار الرسـول صـلى الله عليه وسلم وحكايات السلف وكلمات الحكماء والصوفية؛ لأن صـاحب كتـاب "**إخوان الصفا**" أوردها في كتابه مستشهدا بها ومستدرجا قلوب الحمقى بواسطتها إلى باطله ويتداعى ذلك إلى أن يستخرج المبطلون الحق من أيدينا بإيداعهم إياها كتبهم، وأقل درجات العالم أن يتميز عن العامي الغمر فلا يعـاف العـسل وإن وجده في محجمة الحجام وتحقق أن المحجمة لا تغير ذات العـسل، وأن نفـرة الطبع مبنية على جهل عامي منشؤه أن المحجمة إنما صنعت للـدم المـستقذر، فيظن أن الدم مستقذر لكونه في المحجمة ولا يدري أنه مستقذر لصفة في ذاتـه فإذا عدمت هذه الصفة في العسل فكونه في ظرفه لا يكسبه تلك الـصفة، فـلا ينبغي أن توجب له الاستقذار، وهذا وهم باطل وهو غالب على أكثـر الخلـق **فمهما نسبت الكلام وأسندته إلى قائل حسن في اعتقادهم قبلوه وإن كان باطلا وإن أسندته إلى من ساء فيه اعتقادهم ردوه وإن كان حقا فبهذا يعرفون الحق بالرجال لا الرجال بالحق وهو غاية الضلال هذه آفة الرد.**

الآفة الثانية آفة القبول: فإن من نظر في كتبهم كـ "**إخـوان الـصفا**" وغيره فرأى ما مزجوه بكلامهم من الحكم النبوية والكلمـات الـصوفية ربمـا استحسنها وقبلها وحسن اعتقاده فيها فتسارع إلى قبول باطلهم الممزوج به بحسن ظن حصل مما رآه واستحسنه وذلك نوع استدراج إلى الباطل ولأجل هذه الآفة يجب الزجر عن مطالعة كتبهم لما فيها من الخطر والغرور وكما يجب صـون من لا يحسن السباحة عن مزالق الشطوط يجب صون الخلق عن مطالعة تلـك

الكتب وكما يجب صون الصبيان عن مس الحيات يجب صون الأسماع عن مختلط تلك الكلمات وكما يجب على المعزم أن لا تمس الحية بين يدي ولده الطفل إذا علم أنه سيقتدي به ويظن أنه مثله بل يجب عليه أن يحذره منه بأن يحذر هو في نفسه بين يديه؛ فكذلك يجب على العالم الراسخ مثله، وكما أن المعزم الحاذق إذا أخذ الحية وميز بين الترياق والسم فاستخرج منها الترياق وأبطل السم، **فليس له أن يشح بالترياق على المحتاج إليه**، وكذلك الصراف الناقد البصير إذا أدخل يده في كيس القلاب وأخرج منه الإبريز الخالص واطَّرَح الزيف والنَّبَهرج فليس له أن يشح بالجيد المرضي على من يحتاج إليه كذلك العالم، وكما أن المحتاج إلى الترياق إذا اشمأزت نفسه عنه حيث علم أنه مستخرج من الحية التي هي مركز السم وجب تعريفه والفقير الذي يضطر إلى المال إذا نفر عن قبول الذهب المستخرج من كيس القلاب وجب تنبيهه على أن نفرته جهل محض هو سبب حرمانه من الفائدة التي هي مطلبه ويختم تعريفه بأن قرب الجوار بين والزيف والجيد لا يجعل الجيد زيفا كما لا يجعل الزيف جيدا **فكذلك قرب الجوار بين الحق والباطل لا يجعل الحق باطلا كما لا يجعل الباطل حقا، فهذا مقدار ما أردنا ذكره من آفة الفلسفة وغائلتها.** انتهى كلام الإمام الغزالي- رضي الله عنه- وما أعظمه من كلامٍ لمن تبصَّر وتأمل.

بعض ردود الإمام الرازي عن بعض مسائلهم

وها أنا أذكر لك بعض مسائلهم عن الباري سبحانه وقولهم: إنــه تعــالى موجب لذاته، وأن الصادر عنه جوهر مفارق للمادة، وله أربع تعقلات، وصدور الفلك الأقصى عن العقل الأول...إلخ، فأذكرها لك مع مناقشتها ودحــضها مــن كتاب "الإشارة" لإمام الأشاعرة الإمام الفخر الرازي رحمه الله تعالى:

قال رحمه الله: ذهبت الفلاسفة إلى أن البارى تعالى عن قولهم موجب لذاته، والصادر عنه جوهر واحد مفارق عن المادة، وله أربع تعقلات: **تعقله لإمكان ذاته، وتعقله لوجوبه لغيره، وتعقله لمبدئه**، فيصدر عن العقل الأول مادة الفلك الأقصى، ومن الثانى صورته، ومن الثالث، المبدأ القريب لحركته وهو النفس، ومن الرابع العقل المحرك للفلك على سبيل التشويق، وعلى هذا الترتيب يصدر من كل عقلٍ عقلٌ وفلك إلى أن ينتهى إلى العقل الفعَّال الذى هو مدبر عالم الكون والفساد، والعقل الفعَّال هو المبدأ لحدوث الصور فى هذا العالم، لكن فيضان الصورة عنه موقوف على استعداد المحل له، واختلاف الاستعداد فى القوابل لسبب اختلاف فى الحركات السماوية، فمتى استعد القابل لسبب الحركات السماوية لصورة مخصوصة، أو لعرض مخصوص، فاض عن واهب الصور ذلك العرض أو الصورة، **هذا سر مذهبهم**.

واعلم أن الكلام عليهم فى إفساد ما ذكروه يقع فى ست مقامات :ـــ

المقام الأول:أن ننازعهم فى قولهم: البارى تعالى موجب بالذات.... .

المقام الثانى: أن ننازعهم فى قولهم: الصادر من البارى شيء واحد، ونقول: لم لا يجوز أن يكون الكل صادر من الباري وتحقيقه: وهو أن سلب

الكميه عن الباري تعالى غير سلب الكيفية وهما متغايران، لكونه مبدأ لوجود الممكنات، ولولا تغايرهما لما صحّ العلم بأحدهما مع الذهول عن الآخر، ثم هذه السُّلوب والإضافات المتكثرة إما أن تنتسب إلى ذات الباري تعالى، وإذا جاز انتساب أمور متكثرة إلى ذاته تعالى من غير أن يلزم منه كثرة ذاته، فلم لا يجوز أن تنسب جميع الممكنات إلى ذاته تعالى من غير أن يقتضي ذلك كثرة فى ذاته، وإما أن تنسب إلى بعض لوازم الذات ، وليس ينتسب كل لازم إلى غيره لا إلى نهاية، بل لابد من استنادها بالآخرة إلى الذات، ويلزم منه انتساب أمور متكثرة إلى شيء واحد، وذلك ما أردناه..

فإن قالوا: العلة لابد وأن تلائم معلولها، والشيء الواحد لا يلائم شيئين مختلفين، فالعلة الواحدة توجب معلولين ..

قلنا: العلة يستحيل أن تشابه المعلول من حيث إنها علة له، وإلا لم يكن أحدهما بأن يكون علة للآخر بأولى من أن يكون معلولا له، وإذا لم يجب ثبوت المشابهة بين العلة والمعلول، من حيث كونها مؤثرة فيه، فلأن لا يجب باعتبار جهات غير مؤثرة واجبة كان أولى ..

المقام الثالث: إن سلمنا أن الصادر الأول عن الباري تعالى وبيانه :ـــ

وهو أن الممكنات لا تستفيد ماهياتها من الباري تعالى؛ لأن الإمكان علة لاحتياج الممكن إلى المقتضي، والعلة سابقة على المعلول، لكن الإمكان تأخر عن ماهية الممكن، إذ الإمكان لا يستقل بنفسه.

بل لابد وأن يكون عارضاً لماهية أخرى، فإذن الماهية سابقة على الافتقار إلى واجب الوجود بمراتب، فلا يجوز تعليلها بواجب الوجود، فإذن الممكـــــن

لا يستفيد من واجب الوجود إلا الوجود فقط، والوجود قضية واحدة بالنوع والواحد بالنوع لا يتكثر إلا بسبب كثرة القوابل وهذا لا جواب عنه.

المقام الرابع: إن سلمنا أن الصادر الأول عن الباري تعالى موجود واحد بالذات، لكن لم لا يجوز أن يكون جسماً ؟ ..

فإن قالوا: لو كان الصادر الأول جسماً لكان سبب الوجود ما بعده، وذلك محال؛ لأن كل جسم فهو مركب من الهيولى والصورة، والصورة الجسمية إنما تفعل بواسطة الهيولى، والهيولى ليست إلا وجود قابل، والقابل بما هو قابل لا يجوز أن يكون فاعلا فلهذا لا يجوز أن يكون الصادر الأول جسماً.

قلنا: لو كان الأمر كما قلتموه، لوجب أن لا يكون اختلاف الحركات السماوية موجباً لاستعدادات مختلفة فى هيولى عالم الكون والفساد، إذ الحركة أضعف وجوداً من الجسم، وعندكم أن اختلاف الحركات السماوية علة لوجود هذه الاستعدادات المختلفه فى المواد، فبطل ما قالوه، وعلى أنا قد بينا فى الكتب البسيطة: أن الجسم لا يجوز أن يكون مركباً من الهيولى والصورة ..

المقام الخامس: إن سلمنا أن الصادر الأول واحد، وأن وحدته بالذات، وأنه ليس بجسم، بل هو جوهر مُفارق، فما دليلكم على إثبات النفس ؟ ..

قالوا: لأن المحرك القريب للسماء إن كان صاحب إدراكات عقلية كلية، لزم استحالة صدور أفعال جزئية عنه، إذ الكلي نسبته إلى البعض من جزيئاته كنسبته إلى الباقي، وإن كان صاحب إدراكات جزئية، وكل إدراك جزئي فهو بآلة جسمانية، فالمحرك القريب قوة جسمانية، وهو النفس المسمى فى لسان الشرع باللوح المحفوظ..

قلنا: لا شك أن تصورات هذه النفس غير دائمة، وإلا تأخر حصول

الفلك على جميع الأوضاع الغير متناهية، أو وجود السبب دون المسبب، وكلاهما محال، فإذن التصورات متحددة، والكلام فى هذه التصورات كالكلام فى تلك الحركات الجزئية، وليس يستند محل حادث إلى آخر لا إلى نهاية، بل لابد وأن ينتهي بالآخرة إلى صدور حادث عن جوهر غير حادث، وذلك يبطل ما ذكروه من أن سبب الحركات المتحددة يجب أن يكون سبباً متحدداً .

فإن قالوا: العقل سبب لفيضان الإدراك على النفس فيضاً كلياً، إلا أن النفس إذا انتفى تحريك الفلك إلى حدّ، فلا يمكن أن يحدث فيه تصور موجب للحركة فى حدّ إلا فى الحد الذى يلي ما انتهى إليه الفلك، وإذا لم تكن النفس مستعدة إلا لذلك التصور، لا جرم فاض من العقل ذلك التصور دون غيره، فإذا جاز هذا، فلما لا يجوز أن يقال بأن العقل سبب لفيض الحركة على جرم الفلك، إلا أن الفلك إذا انتهى بحركته إلى حد، فلا يمكن أن يتحرك إلا إلى الحد الذي يليه، وإذا لم يكن الفلك مستعد إلا لذلك الجزء من الحركة، لا جرم فاض من العقل تلك الحركة دون غيرها، وهذا لا جواب عنه.

ومن الإلزامات المفحمة أن نقول: من مذهبكم أن ذات الفلك كاملة فى جوهرها وكميتها وكيفيتها، وجميع لوازمها إلا الوضع، فإنه لا وضع للفلك إلا ويمكن أن يكون له وضع آخر، فلما تصور الفلك كمال الجوهر المفارق الذى هو العقل اشتاق إلى أن يتشبه به فى إخراج جميع كمالاته اللائقة به من القوة إلى الفعل، ولم يبق فيه بالقوة شيء إلا الأوضاع المختلفة، وما أمكنه أنه تحصل جميع الأوضاع دفعة واحدة، فاستبقى نوع ذلك الكمال بإخراج آحاده من القوة إلى الفعل ، وبالحقيقة الغرض إنما هو التشبه بالأول، لكن استتبع ذلك التشبه بتلك الحركة .

فنقول لهم: النفس قوة جسمانية؛ لأنها مدركة للجزئيات وفاعلة لها،

وعندكم: أن كل إدراك جزئي فهو بآلة جسمانية، وإذا كانت قوة جسمانية، فكيف يمكنها إدراك الجواهر المفارقة؟ مع اتفاقهم على أن القوى الجسمانية ليس لها إدراك الأمور المجردة، وإذا استحال أن تدرك النفس العقل، استحال أن تشتاق إلى التشبه به، إذ من المعلوم أن الشوق إلى الشيء بعد تصوره، وهذا مما لا محيص عنه.

المقام السادس: أن نقول من مذهبكم: أن المدبر لما تحت كرة القمر هو العقل الفعَّال، لكن صدور الصورة عنه موقوف على استعداد القابل لها، وسبب الاستعدادات المختلفة، اختلاف الحركات السماوية، **وهذا باطل من وجوه:**

الأول: وهو أن استعداد الهيولى لصورة مخصوصة ليس هو نفس الهيولى، إذ لو كان كذلك لكانت الهيولى دائماً مستعدة لتلك الصورة، وكانت الصورة دائماً فائضة عن العقل الفعَّال، وذلك باطل، فإذن الاستعداد غير مناسب المستعد، وقد حكمتم بحصولها عن اختلاف حركات الأجرام العلوية، فإذا جاز ذلك، فلم لا يجوز صدور جملة الحوادث فى عالمنا عن حركات الأجرام العلوية؟. **الثاني:** وهو أنه إذا كان الاستعداد، فيلزم أن يكون صدوره عن شبيه فى محل دون محل موقوفاً على استعداد ذلك المحل له، وإلا فليس بأن يحصل ذلك الاستعداد فى ذلك المحل أولى من حصوله فى غيره، والكلام فى ذلك الاستعداد كالكلام فى الأول، فيكون حدوث الاستعداد فى المحل مشروطاً باستعدادات لا نهاية لها، وذلك محال.

الثالث: وهو أن المحل إذا استعد مثلاً للحرارة، فليس يمكن أن يقال بأنه استعد لحرارة بعينه دون ما يماثله؛ لأنه لو كان المحل مستعداً لها بعينها متأخراً عن هويتها، لكن لا توجد هويتها، إلا إذا استعد المحل لها، فيكون كل واحد من الأمرين مشروطاً بالآخر، وذلك محال، فلأن المحل إنما يستعد للحرارة بما هو

حرارة، لا بما هو هذه الحرارة، وكذلك العلة التى هى العقل الفعَّال سبب للحرارة لا من جهة ما هي حرارة بعينها، وإلا لم تكن سبباً لغيره، فإذن لا الفاعل ولا القابل يفيضان تلك الحرارة بعينها، فلم حصلت تلك الحرارة، ولم يحصل ما حصل بعدها؟ وهذا لا محيص عنه، فهذه جملة كافية فى الرد على هؤلاء، والله ولى الهداية والإرشاد ، وبه التوفيق . انتهى كلام الإمام الرازي.

قلت: ومن المسائل المأخوذة عليهم قولهم بالتلازم العقلي بين العلة ومعلولها، لكن الملازمة بينهما عادية يمكن تخلفها وتأخرها وعدمَ وقوعها إذا أراد الله تعالى، كما في مسألة: "**قلنا يا نار كوني برداً وسلاماً على إبراهيم**" فتخلفت العلة وهي الإحراق، بينما يقول الفلاسفة: إن التلازم عقلي بينهما لا يتخلف.

ويقول الفلاسفة باللذة العقلية له تعالى عما يقولون علواً كبيرا، وزعموا أنها إدراك الملائم. ويقول الفلاسفة باستحالة ظهور الملَك للبشر ونزوله من السماوات لقولهم باستحالة الخرق والالتئام، بناء علي المزاج الطبيعي عندهم للسماوات!!!

ومما أورد الإمام القطب عبد الوهاب الشعراني في تبري سيدي محيي الدين من بعض أقوال الفلاسفة قوله:

"ومنها قوله في **الفتوحات المكية** في الباب الثالث والتسعين ومائتين بعد كلامٍ طويل: اعلم أن شبهة من قال بقِدَمْ العالَم من الفلاسفة – خَذَلَهم الله– وجود الارتباط المعنوي بين الرب والمربوب، والخالق والمخلوق، والرازق والمرزوق، وهكذا في سائر الأسماء، فإن اسم الرب يطلب المربوب، والخالق يطلب المخلوق، والرازق يطلب المرزوق، ولا يعقل كل واحدٍ إلا بوجود الآخر

أو تخيله، فلا تصح المنافرة عندهم من جميع الوجوه. فهذا هو الباب الذي دخلوا منه، والحق أنه لا يلزم من وجود الارتباط قِدَم العالَم، بل ذلك محالٌ". انتهى نقله عن الإمام محيي الدين بن عربي في كتابه: "**القول المبين في الرد عن الشيخ محيي الدين**".

ويقول الدكتور مصطفى عبد الرازق في كتابه: "**تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**": ثم جاءت الفلسفة الإسلامية مستمدة من الفكر الأفلاطوني الجديد، فجاءت معها فكرة قوية هي فكرة الإمكان التي تحيط بجملة الموجودات وتجمعها في وحدة، فكانت هذه الفكرة نوراً أضاء مسائل الموجودات الجزئية وأظهرها في أسمى مظاهرها، كل شيء في هذا العالم يحتوي على ذات ووجود؛ وهما أمران ممتازان في جوهرهما، وليس هذان الأمران بمتلازمين تلازماً ضروريا، فالذي يهب الوجود للأشياء ابتداءً ويحفظه عليها في البقاء لابد أن يكون موجوداً واجب الوجود، فالعالم سيلٌ من الوجود يفيض من معينٍ لا ينضب، ويغمر كل ما عدا الله. هذا الرأي يتخلل تاريخ الفلسفة الإسلامية إلى عهدنا الحاضر، ولا يزال يتجدد شرحه وإبرازه في الصور الواضحة، وابن رشد وحده هو الذي لم يفهمه... .

فأردت أن أشير إلى بعض تُرَّهاتهم وكفرهم وتخبُّطــاتهم وتلاعــبهم بالشرائع- **فمن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور**- ليكون الناظرُ في كتــبهم على حيطةٍ وحذرٍ شديدٍ مما احتوت عليه من باطلٍ، وليأخذ ما وجد فيها من خيرٍ متى وجده، فإن الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها أخذها.

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمدٍ وآلــه وصــحبه والتابعين لهم بإحسانٍ وهدىً واستقامةٍ على العقيدة الغراء والشريعة السمحـــاء لا فيها عوجٌ ولا التواء. آمين آمين آمين.

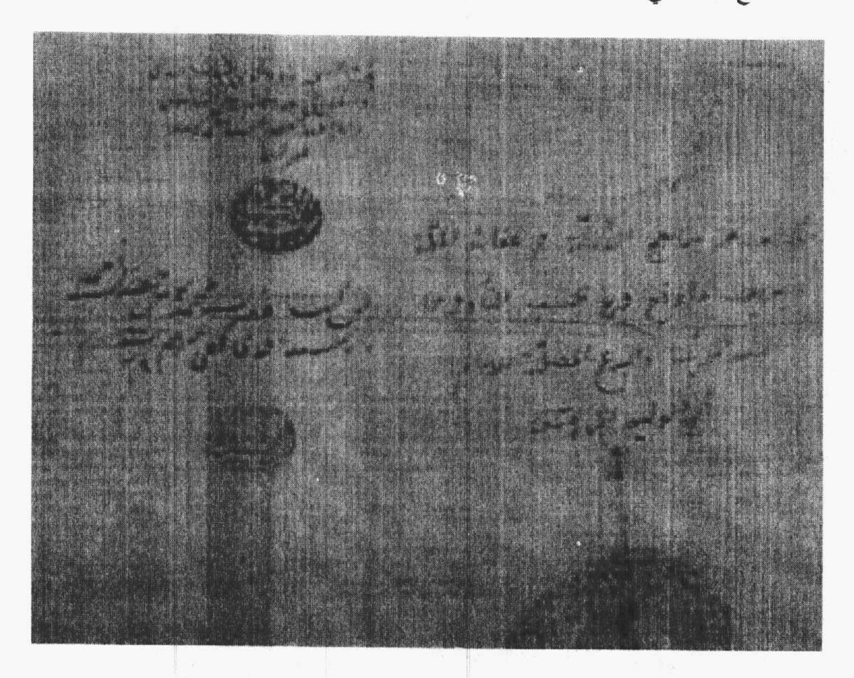
ترجمة المؤلف

هو ابن قاضي الجماعة أبو الوليد محمد بن أحمد بن أبي الوليد بن رشد الشهير بالحفيد الغرناطي الفقيه الأديب العالم الجليل الحافظ المتفنن الحكيم المؤلف المتقن حكي عنه أنه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة والده وليلة بنائه بزوجه. أخذ عن أبيه واستظهر عليه الموطأ حفظا، وأخذ الفقه عن أبي القاسم بن بشكوال وأبي مروان بن مسرة وأبي جعفر بن عبد العزيز وأجازه الإمام المازري وكانت الرواية أغلب عليه من الدراية.

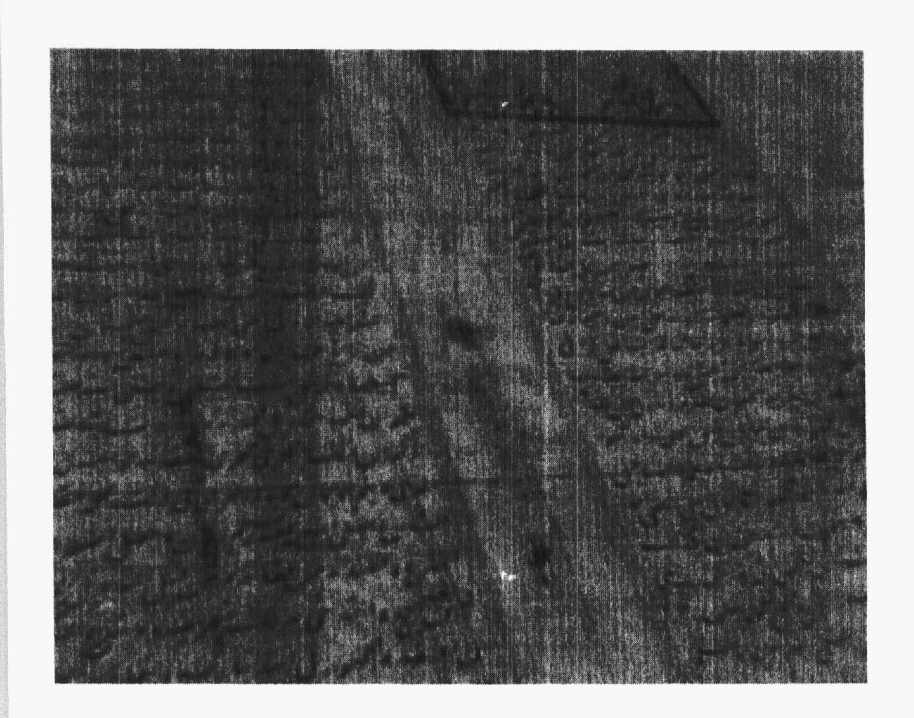
درس الفقه والأصول وعلم الكلام وكان يفزع إليه في الطب كما يفزع إليه في الفتوى في الفقه، سمع منه أبو محمد بن حوط الله وسهل بن مالك وابنه القاضي أحمد المتوفى سنة ٦٢٢، وأبو الربيع بن سالم وأبو بكر بن جهور وأبو القاسم بن الطيلسان. كانت له وجاهة عظيمة عند الملوك لم يصرفها في ترفيع حال، وإنما صرفها في مصالح بلده خاصة ومنافع أهل الأندلس عامة، ثم امتحن بالنفي وإحراق كتبه القيمة آخر أيام يعقوب المنصور حين وشوا به إليه ونسبوا إليه أمورا دينية وسياسية ثم عفا عنه، ولم يعش بعد العفو إلا سنة، له تآليف تنوف عن الستين منها: بداية المجتهد أجاد فيه وأفاد، وكتابه "**الكليات**" في الطب[١] جليل ترجم وطبع في بلاد أوربا واختصر "**المستصفى**" في الأصول. مولده سنة ٥٢٠ هـ، وتوفي سنة ٥٩٥ هـ.

---

(١) قوله في الطب، من شيوخه في ذلك وفي الآداب والفلسفة أبو بكر محمد ابن يحيى بن الصائغ ويعرف بابن باجه المتوفى شابًّا بفاس سنة ٥٣٣ هـ.



صورة غلاف مخطوطة دار الكتب المصرية



صورة اللوحة الأولى من مخطوطة دار الكتب المصرية

الفصل الأول

البرهنة على وجود الله

بسم الله الرحمن الرحيم، عونك اللهم يا رب، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم.

قال الشيخ الفقيه العلامة الأوحد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد رضي الله عنه، ورحمه بمنّه.

وبعد حمد الله الذي اختص من يشاء بحكمته، ووفقهم لفهم شريعته، واتباع سنته، وأطلعهم من مكنون علمه ومفهوم وحيه ومقصد رسالة نبيه إلى خلقه، على ما استبان به عندهم زيغ الزائغين من أهل ملته، وتحريف المبطلين من أمته؛ وانكشف لهم أن من التأويل ما لم يأذن الله ورسوله به،[1] وصلواته التامة على أمين وحيه، وخاتم رسله وعلى آله وأسرته.

---

(١) التأويل: في الأصل: الترجيع، وفي الشرع: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمل إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا للكتاب والسنة مثل قوله تعالى: ﴿ يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ ﴾ [الأنعام: ٩٥]؛ إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرا، وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلا. التعريفات للجرجاني. ط مصطفى البابي الحلبي، ص ٤٣.
والمؤول: ما دل على معنى مرجوح، كالصلاة في الدعاء بالنسبة للشرع؛ فإن معناها فيه طلب الرحمة من الله عند قولنا: اللهم صل على سيدنا محمد وآله، وصلاة الملائكة استغفارها، وفي الأفعال المخصوصة بالنسبة للتقوى، وكالأسد بالنسبة للرجل الشجاع.. أصول الفقه للعلامة أبو النور زهير، ط١، الأزهرية للتراث، ج٢، ص ١٥ مع زيادة.
=



فإنه لما كنا قد بينا قبل هذا، في قول أفردناه مطابقة الحكمة للشرع، وأمر الشريعة بها؛ وقلنا هناك:

إن الشريعة قسمان: ظاهر ومؤول، وإن الظاهر منها هو فرض الجمهور، وإن المؤول هو فرض العلماء؛ وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره وترك تأويله، وإنه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور[1]، كما قال علي رضي الله عنه: "**حدثوا الناس بما يفهمون. أتريدون أن يكذب الله ورسوله؟**" – فقد رأيت أن أفحص، في هذا الكتاب، عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها، وأتحرى، في ذلك كله، مقصد الشارع، صلى الله عليه وسلم، بحسب الجهد والاستطاعة؛ فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب في هذه الشريعة، حتى حدثت فرق ضالة، وأصناف مختلفة. كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى، وأن من خالفه إما مبتدع، وإما كافر مستباح الدم والمال. وهذا كله عدول عن مقصد الشريعة؛ وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة.

وأشهر هذه الطوائف في زماننا هذا أربعة: الطائفة التي تسمى **بالأشعرية** وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة[2]، والتي تسمى **بالمعتزلة** والطائفة التي تسمى **بالباطنية**، والطائفة التي تسمى **بالحشوية**.

---

(١) وكقول سيدنا أبي هريرة: "إن ها هنا علما لو أفصحت به لقُطع مني حبل الوتين".
وكقول بعض الأولياء رضي الله عنهم: كلامنا هذا حرامٌ على غيرنا. وذلك لقصور عقولهم وقلوبهم عن استيعابه فإنهم لم يتذوقوا معناه ولم يفتح الله عليهم به، والله تعالى يختص من يشاء برحمته وفضله.

(٢) وقوله: (أكثر الناس) فيه دلالة على أنهم السواد الأعظم الذي ورد فيه حديث: "عليكم بالسواد الأعظم"، أي فإنهم على الحق والصواب فكونوا على اعتقادهم.

وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة، وصرفت كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات، وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس، وأن من زاغ عنها فهو إما كافر، وإما مبتدع، وإذا تؤملت جميعها وتؤمل مقصد الشرع ظهر جُلّها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة[1] وأنا أذكر من ذلك ما يجري مجرى العقائد الواجبة في الشرع[2]. التي لا يتم الإيمان إلا بها، وأتحرى في ذلك كله مقصد

---

(١) لكن المنصوص عن علماء السادة الأشاعرة: أن العامي الجاهل الذي يتوهم التجسيم مثلا يعذر في ذلك ولم يقولوا مبتدع أو كافر بسبب ذلك الوهم. وقال الشيخ عبد السلام المالكي في إتحاف المريد شرح جوهر التوحيد للقاني: وإن احتاج – أي العلماء – إلى البيان – أي للشبَه – لأن كلام الأوائل كان مقصورا على الذات والصفات والنبوات، فلما حدثت المبتدعة وكثر جدالهم مع علماء الإسلام وأوردوا شبهاً على ما قرره الأوائل وألزموهم الفساد في كثير من المسائل، وخلطوا تلك الشبَه بكثير من القواعد الفلسفية تصدى المتأخرون لدفع تلك الشبه؛ فاحتاجوا إلى إدراجها في كلامهم ليسهل عليهم تمييز صحيحها من فاسدها، فصعب لهذا تناوله، وخصوصا في مقام الإيجاز. إتحاف المريد للشيخ عبد السلام المالكي على جوهرة التوحيد للشيخ اللقاني – على هامش حاشية الشيخ الأمير. ط الحلبي، ص ٢٦: ٢٧.

قلت: وأما ادعاء الخوض في التكفير من طوائف أهل السنة كالسادة الأشاعرة فليس من شأنهم ذلك مطلقا إلا في مقام البيان لما لا يصح اعتقاده وتفسد به العقيدة وتصير كفرا بعد إيمان، فتوجب عليهم حينئذ البيان لما توصل إليه اجتهادهم الموافق لصحيح النقل والعقل والذي تحتمله أدلة الشريعة، فإن المصيب في العقائد واحد، وليس كل مجتهد في باب العقائد مصيب، فكان حتما على العلماء أن يبينوا ذلك بما أدى إليه اجتهادهم والذي هو حق عليهم اعتقاده ويلائمه، والتحذير من مخالفته متى كان الخلاف كفرا، وليس الأمر على غاربه، فالقول بقدم العالم مثلا عند الفلاسفة هو محض كفر لأن الله كان ولا شيء معه، فهو الأول فليس قبله شيء، والآخر فليس بعده شيء، فهل يقال إن من وصف هؤلاء بالكفر يعد مبتدعا منحرفا عن الشرع؟! انتهى. المحقق.

(٢) قد يرد اعتراض على المؤلف بأنه قال: (ما يجري مجرى العقائد الواجبة في الشرع)، بأنه من سلم له هذا الجريان وأنها هي العقائد الواجبة أهي عنده فقط أم عنده وعند بعض الفرق أو كلها؟ وهل هو مجتهد كباقي الفرق التي اتهمها بما فيهم (أهل السنة
=

الشارع صلى الله عليه وسلم، دون ما جعل أصل في الشرع وعقيدة من عقائده، من قبل التأويل الذي ليس بصحيح.

وابتدئ من ذلك بتعريف ما قصد الشارع أن يعتقده الجمهور في الله تبارك وتعالى، والطرق التي سلك بهم في ذلك، وذلك في الكتاب العزيز فلنبتدي من ذلك بمعرفة الطريق التي تفضي إلى وجود الصانع؛ إذ كانت أول معرفة يجب أن يعرفها المكلف. وقبل ذلك، فينبغي أن نذكر آراء تلك الفرق المشهورة في ذلك فنقول:

أما الفرقة التي تدعى **بالحشوية**[1] فإنهم قالوا: إن طريقة معرفة وجود الله تعالى هو السمع لا العقل، أعني أن الإيمان بوجوده الذي كلف الناس التصديق به، يكفي أن يُتلقى من صاحب الشرع، ويؤمن به إيمانا، كما يُتلقى منه أحوال المعاد، وغير ذلك مما لا مدخل فيه للعقل – وهذه الفرقة الضالة[2]. الظاهر من أمرها أنها مقصرة عن مقصود الشارع في الطريق التي نصبها للجميع مفضية إلى معرفة وجود الله تعالى، ودعاهم من قِبَلِها إلى الإقرار به وذلك أنه يظهر، من غير ما آية من كتاب الله تعالى، أنه دعا الناس فيها إلى التصديق بوجود

=

والجماعة السادة الأشاعرة) في هذه العقائد الواجبة عنده أم أنها محل إجماع من الجميع ومخالفها كافر أو مبتدع، فيرد عليه ما اعترض به على السادة الأشاعرة وباقي الفرق.

(١) الحشوية: هم جماعة من أصحاب الحديث صرحوا بالتشبيه، قالوا: معبودهم على صورة أعضاء وأبعاض إما روحانية، وإما جسمانية، ويجوز عليه الانتقال والنزول والصعود والاستقرار والتمكن. الملل والنحل – للشهرستاني، ط مؤسسة الكتاب الثقافية، بيروت، ج١، ص ٧٦ بتصرف يسير.

(٢) ويجاب عن أهل السناعة والجماعة الأشاعرة بسبب وصفهم الفرق الضالة بالكفر أو البدعة بما يجيب عن نفسه المؤلف ابن رشد إذا سئل ولماذا سميت الحشوية بالفرقة الضالة، ومعلوم أن الضلال إما بدعة وإما كفر. فتنبَّه.

الباري سبحانه بأدلة عقلية منصوص عليها فيها، مثل قوله تبارك وتعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾ الآيات [سورة البقرة آية: ٢١]، ومثل قوله تعالى: ﴿ أَفِى ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ ﴾ [سورة إبراهيم آية: ١٠] إلى غير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى.

وليس لقائل أن يقول: إنه لو كان ذلك واجبا على كل من آمن بالله، أعني أن لا يصح إيمانه إلا من قبل وقوعه عن هذه الأدلة، لكان النبي صلى الله عليه وسلم، لا يدعو أحدا إلى الإسلام إلا عرض عليه هذه الأدلة؛ فإن العرب كلها تعترف بوجود البارئ سبحانه. ولذلك قال تعالى: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ﴾ [سورة العنكبوت آية: ٦١]. ولا يمتنع أن يوجد من الناس من تبلغ به قدامة العقل وبلادة القريحة إلى أن لا يفهم شيئا من الأدلة الشرعية التي نصبها، صلى الله عليه وسلم، للجمهور. وهذا هو أقل الوجود. فإذا وجد ففرضه الإيمان بالله من جهة السماع، فهذه حال **الحشوية** مع ظاهر الشرع.

وأما **الأشعرية**[1]. فإنهم رأوا أن التصديق بوجود الله تبارك وتعالى

---

(١) الأشعرية:
أصحاب الإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، المنتسب إلى سيدنا أبي موسى الأشعري رضي الله عنهما، وسمعت من عجيب الاتفاقات أن أبا موسى الأشعري رضي الله عنه كان يقرر عين ما يقرر الأشعري أبو الحسن في مذهبه.
وقد جرت مناظرة بين عمرو بن العاص وبينه، فقال عمرو: أين أجد أحدا أحاكم إليه ربي؟ فقال أبو موسى: أنا ذلك المتحاكم إليه. فقال عمرو: أوَ يقدِّر عليَّ شيئاً ثم يعذبني عليه؟ قال. نعم. قال عمرو: ولم؟ قال: لأنه لا يظلمك. فسكت عمرو، ولم يحرر جوابا.

قال الأشعري: الإنسان إذا فكر في خلقته، من أي شيء ابتدأ، وكيـف دار فـي أطـوار الخلقة طورا بعد طور حتى وصل إلى كمال الخلقة، وعرف يقينا أنه بذاته لم يكن ليـدبر خلقته، وينقله من درجة إلى درجة، ويرقيه من نقص إلى كمال، علم بالضرورة أن لـه صانعا قادرا، عالما، مريدا، إذ لا يتصور حدوث هذه الأفعال المحكمة من طبـع لظهـور آثار الاختيار في الفطرة، وتبين آثار الإحكام والإتقان في الخلقة. فله صفات دلت أفعالـه عليها لا يمكن جحدها. وكما دلت الأفعال على كونه عالما، قادرا، مريدا، دلت على العلم والقدرة والإرادة، لأن وجه الدلالة لا يختلف شاهدا وغائبا. وأيضا لا معنى للعالم حقيقة إلا أنه ذو علم، ولا للقادر إلا أنه ذو قدرة، ولا للمريد إلا أنه ذو إرادة فيحـصل بـالعلم الإحكام والإتقان. ويحصل بالقدرة الوقوع والحدوث. ويحصل بالإرادة التخصيص بوقـت دون وقت، وقدر دون قدر، وشكل دون شكل. وهذه الصفات لن يتصور أن يوصف بهـا الذات إلا وأن يكون الذات حيا بحياة للدليل الذي ذكرناه.

وألزم منكري الصفات إلزاما لا محيص لهم عنه وهو أنكم وافقتمونا بقيام الـدليل علـى كونه عالما قادرا فلا يخلو إما أن يكون المفهومان من الصفتين واحدا أو زائدا، فإن كان واحدا فيجب أن يعلم بقادريته، ويقدر بعالميته. ويكون من علم الذات مطلقا على كونـه عالما قادرا، وليس الأمر كذلك، فعلم أن الاعتبارين مختلفان. فلا يخلـو إمـا أن يرجـع الاختلاف إلى مجرد اللفظ أو إلى الحال، أو إلى الصفة. وبطل رجوعه إلى اللفظ المجرد، فإن العقل يقضي باختلاف مفهومين معقولين. ولو قدر عدم الألفاظ رأسا ما ارتاب العقل فيما تصوره وبطل رجوعه إلى الحال، فإن إثبات صفة لا توصف بـالوجود ولا بالعـدم إثبات واسطة بين الوجود والعدم، والإثبات والنفي، وذلك محال. فتعين الرجوع إلى صفة قائمة بالذات، وذلك مذهبه.

على أن القاضي الباقلاني من أصحاب الأشعري قد ردد قوله في إثبات الحـال ونفيهـا وتقرر رأيه على الإثبات، ومع ذلك أثبت الصفات معاني قائمة به لا أحوالا، وقال: الحال الذي أثبته أبو هاشم هو الذي نسميه صفة خصوصا إذا أثبت حالة أوجبت تلك الصفات.

قال أبو الحسن: الباري تعالى عالم بعلم، قادر بقدرة، حي بحياة، مريد بـإرادة، مـتكلم بكلام، سميع بسمع، بصير ببصر. وله في البقاء اختلاف رأي.

قال: وهذه الصفات أزلية قائمة بذاته تعالى. لا يقال: هي هو، ولا هي غيره، ولا: لا هو، ولا: لا غيره. والدليل على أنه متكلم بكلام قديم، ومريد بإرادة قديمة أنه قد قام الـدليل على أنه تعالى ملك، والملك من له الأمر والنهي، فهو آمر، ناه. فلا يخلو إما أن يكـون آمرا بأمر قديم. أو بأمر محدث. وإن كان محدثا فلا يخلو: إما أن يحدثه في ذاته، أو في محل أو لا في محل، يستحيل أن يحدثه في ذاته لأنه يؤدي إلى أن يكون محلا للحوادث، وذلك محال. ويستحيل أن يحدثه في محل، لأنه يوجب أن يكون المحـل بـه موصـوفا. ويستحيل أن يحدثه لا في محل، لأن ذلك غير معقول. فتعين أنه قديم، قائم به صفة له، وكذلك التقسيم في الإرادة والسمع والبصر.

قال: وعلمه واحد يتعلق بجميع المعلومات: المستحيل، والجائز، والواجب، والموجود، والمعدوم. وقدرته واحدة تتعلق بجميع ما يصلح وجوده من الجائزات. وإرادته واحدة تتعلق بجميع ما يقبل الاختصاص، وكلامه واحد هو: أمر ونهي، وخبر، واستخبار، ووعد، ووعيد: وهذه الوجوه ترجع إلى اعتبارات في كلامه، لا إلى عدد في نفس الكلام.
والعبارات والألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء عليهم السلام دلالات على الكلام الأزلي، والدلالة مخلوقة محدثة، والمدلول قديم أزلي. والفرق بين القراءة والمقروء، والتلاوة والمتلو كالفرق بين الذكر والمذكور فالذكر محدث. والمذكور قديم.
وخالف الأشعري بهذا التدقيق جماعة من الحشوية؛ إذ إنهم قضوا بكون الحروف والكلمات قديمة. والكلام عند الأشعري معنى قائم بالنفس سوى العبارة. والعبارة دلالة عليه من الإنسان. فالمتكلم عنده من قام به الكلام. وعند المعتزلة من فعل الكلام. غير أن العبارة تسمى كلاما: إما بالمجاز، وإما باشتراك اللفظ.
قال: وإرادته واحدة، قديمة، أزلية، متعلقة بجميع المرادات من أفعاله الخاصة وأفعال عباده،من حيث إنها مخلوقة له، لا من حيث إنها مكتسبة لهم. فعن هذا قال: أراد الجميع: خيرها، وشرها، ونفعها، وضرها. وكما أراد وعلم، أراد من العباد ما علم. وأمر القلم حتى كتب في اللوح المحفوظ، فذلك حكمه وقضاؤه وقدره الذي لا يتغير ولا يتبدل.
وخلاف المعلوم: مقدور الجنس، محال الوقوع.
وتكليف ما لا يطاق جائز على مذهبه للعلة التي ذكرناها. ولأن الاستطاعة عنده عرض، والعرض لا يبقى زمانين. ففي حال التكليف لا يكون المكلف قط قادرا، لأن المكلف من يقدر على إحداث ما أمر به. فأما أن يجوز ذلك في حق من لا قدرة له أصلا على الفعل فمحال، وإن وجد ذلك منصوصا عليه في كتابه.
قال: والعبد قادر على أفعاله إذ الإنسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعشة، وبين حركات الاختيار والإرادة. والتفرقة راجعة إلى أن الحركات الاختيارية حاصلة تحت القدرة، متوقفة على اختيار القادر. فعن هذا قال: المكتسب هو المقدور بالقدرة الحاصلة، والحاصل تحت القدرة الحادثة.
ثم على أصل أبي الحسين: لا تأثير للقدرة الحادثة في الإحداث، لأن جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض. فلو أثرت في قضية الحدوث لأثرت في حدوث كل محدث حتى تصلح لإحداث الألوان، والطعوم، والروائح. وتصلح لإحداث الجواهر والأجسام، فيؤدي إلى تجويز وقوع السماء على الأرض بالقدرة الحادثة غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يحقق عقيب القدرة الحادثة، أو تحتها، أو معها، الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له، ويسمى هذا الفعل كسبا، فيكون خلقا من الله تعالى إبداعا وإحداثا، وكسبا من العبد: حصولا تحت قدرته.
والقاضي أبو بكر الباقلاني تخطى عن هذا القدر قليلا، فقال: الدليل قد قام على أن القدرة الحادثة لا تصلح للإيجاد، لكن ليس تقتصر صفات الفعل أو وجوهه واعتباراته على جهة

الحدوث فقط، بل ههنا وجوه أخر، هن وراء الحدوث من كون الجوهر جوهرا متحيزا، قابلا للعرض. ومن كون العرض عرضا، ولونا، وسوادا وغير ذلك. وهذه أحوال عند مثبتي الأحوال. قال: فجهة كون الفعل حاصلا بالقدرة الحادثة أو تحتها نسبة خاصة؛ ويسمى ذلك كسبا، وذلك هو أثر القدرة الحادثة.
قال: وإذا جاز على أصل المعتزلة أن يكون تأثير القدرة أو القادرية القديمة في حال هو الحدوث والوجود، أو في وجه من وجوه الفعل، فلم لا يجوز أن يكون تأثير القدرة الحادثة في حال: هو صفة للحادث، أو في وجه من وجوه الفعل، وهو كون الحركة مثلا على هيئة مخصوصة؟ وذلك أن المفهوم من الحركة مطلقا ومن العرض مطلقا غير المفهوم من القيام والقعود، وهما حالتان متمايزتان، فإن كل قيام حركة، وليس كل حركة قياما.
ومن المعلوم أن الإنسان يفرق فرقا ضروريا بين قولنا: أوجد، وبين قولنا: صلى وصام، وقعد، وقام، وكما لا يجوز أن يضاف إلى الباري تعالى جهة ما يضاف إلى العبد، فكذلك لا يجوز أن يضاف إلى العبد جهة ما يضاف إلى الباري تعالى.
فأثبت القاضي تأثيرا للقدرة الحادثة وأثرها: هي الحالة الخاصة، وهي جهة من جهات الفعل حصلت من تعلق القدرة الحادثة بالفعل. وتلك الجهة هي المتعينة لأن تكون مقابلة بالثواب والعقاب. فإن الوجود من حيث هو وجود لا يُستحق عليه ثواب وعقاب، خصوصا على أصل المعتزلة، فإن جهة الحسن والقبح هي التي تقابل بالجزاء. والحسن والقبح صفتان ذاتيتان وراء الوجود. فالموجود من حيث هو موجود ليس بحسن ولا قبيح.
قال: فإذا جاز لكم إثبات صفتين هما حالتان، جاز لي إثبات حالة هي متعلق القدرة الحادثة. ومن ثم قال: هي حالة مجهولة، فبينا بقدر الإمكان جهتها وعرفناها إيش هي، ومثلناها كيف هي.
ثم إن إمام الحرمين أبا المعالي الجويني تخطى عن هذا البيان قليلا. قال: أما نفي هذه القدرة والاستطاعة فمما يأباه العقل والحس. وأما إثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهو كنفي القدرة أصلا. وأما إثبات تأثير في حالة لا يفعل فهو كنفي التأثير خصوصا والأحوال على أصلهم لا توصف بالوجود والعدم. فلابد إذن من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة، لا على وجه الإحداث والخلق، فإن الخلق يشعر باستقلال إيجاده من العدم، والإنسان كما يحس من نفسه الاقتدار، يحس من نفسه أيضا عدم الاستقلال، فالفعل يستند وجوده إلى القدرة، والقدرة يستند وجودها إلى سبب آخر تكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدرة وكذلك يستند سبب إلى سبب آخر حتى ينتهي إلى مسبب الأسباب. فهو الخالق للأسباب ومسبباتها، المستغني على الإطلاق، فإن كان سبب مهما استغنى من وجه محتاج من وجه، والباري تعالى هو الغني المطلق، الذي لا حاجة له ولا فقر.

وهذا الرأي إنما أخذه من الحكماء الإلهيين وأبرزه في معرض الكلام. وليس يختص نسبة السبب إلى المسبب على أصله بالفعل والقدرة، بل كل ما يوجد من الحوادث فذلك حكمه. وحينئذ يلزم القول بالطبع، وتأثير الأجسام في الأجسام إيجادا، وتأثير الطبائع في الطبائع إحداثا، وليس ذلك مذهب الإسلاميين. كيف ورأي المحققين من الحكماء أن الجسم لا يؤثر في إيجاد الجسم، قالوا: الجسم لا يجوز أن يصدر عن جسم، ولا عن قوة ما في جسم، فإن الجسم مركب من مادة وصورة، فلو أثر لأثر بجهتيه، أعني بمادته وصورته والمادة لها طبيعة عدمية، فلو أثرت لأثرت بمشاركة العدم، والتالي محال، فالمقدم إذن محال فنقضه حق؛ وهو أن الجسم وقوة ما في الجسم لا يجوز أن يؤثر في جسم.

وتخطى من هو أشد تحققا وأغوص تفكرا عن الجسم وقوة ما في الجسم، إلى كل ما هو جائز بذاته، فقال: كل ما هو جائز بذاته لا يجوز أن يحدث شيئا ما، فإنه لو أحدث لأحدث بمشاركة الجواز، والجواز له طبيعة عدمية. فلو خلى الجائز وذاته كان عدما. فلو أثر الجواز بمشاركة العدم، لأدى إلى أن يؤثر العدم في الوجود، وذلك محال؛ فإذن لا موجود على الحقيقة إلا واجب الوجود لذاته. وما سواه من الأسباب معدات لقبول الوجود، لا محدثات لحقيقة الوجود، ولهذا شرح سنذكره.

ومن العجب أن مأخذ كلام الإمام أبي المعالي إذا كان بهذه المثابة، فكيف يمكن إضافة الفعل إلى الأسباب حقيقة؟

هذا، ونعود إلى كلام صاحب المقالة. قال أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري: إذا كان الخالق على الحقيقة هو الباري تعالى لا يشاركه في الخلق غيره، فأخص وصفه تعالى هو: القدرة على الاختراع. قال: وهذا هو تفسير اسمه تعالى: الله.

وقال الأستاذ أبو إسحاق الأسفراييني: أخص وصفه هو: كونٌ يوجب تمييزه عن الأكوان كلها.

وقال بعضهم: نعلم يقينا أن ما من موجود إلا ويتميز عن غيره بأمر ما، وإلا فيقتضي أن تكون الموجودات كلها مشتركة متساوية، والباري تعالى موجود، فيجب أن يتميز عن سائر الموجودات بأخص وصف، إلا أن العقل لا ينتهي إلى معرفة ذلك الأخص، ولم يرد به سمع، فنتوقف.

ثم هل يجوز أن يدركه العقل؟ ففيه خلاف أيضا، وهذا قريب من مذهب ضرار، غير أن ضرارا أطلق لفظ الماهية عليه تعالى، وهو من حيث العبارة منكر.

ومن مذهب الأشعري: أن كل موجود يصح أن يرى، فإن المصحح للرؤية إنما هو الوجود والباري تعالى موجود فيصح أن يرى. وقد ورد السمع بأن المؤمنين يرونه في الآخرة، قال الله تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾ ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]. إلى غير ذلك من الآيات والأخبار. قال: ولا يجوز أن تتعلق به الرؤية على جهة، ومكان، وصورة ومقابلة، واتصال شعاع أو على سبيل انطباع، فإن كل ذلك مستحيل.

وله قولان في ماهية الرؤية:
أحدهما: أنه علم مخصوص، ويعني بالخصوص أنه يتعلق بالوجود دون العدم.
والثاني: أنه إدراك وراء العلم لا يقتضي تأثيرا في المدرك، ولا تأثرا عنه.
وأثبت أن السمع والبصر للباري تعالى صفتان أزليتان؛ هما إدراكان وراء العلم يتعلقـان بالمدركات الخاصة بكل واحد بشرط الوجود. وأثبت اليدين والوجه صفات خبرية. فيقول: ورد بذلك السمع فيجب الإقرار به كما ورد.... وله قول أيضا في جواز التأويل.
ومذهبه في الوعد والوعيد، والأسماء، والأحكام، والسمع، والعقل مخالف للمعتزلة مـن كل وجه.
قال: الإيمان هو التصديق بالجنان. وأما القول باللسان والعمل بالأركان ففروعه. فمـن صدق بالقلب أي أقر بوحدانية الله تعالى، واعترف بالرسل تصديقا لهم فيما جـاءوا بـه من عند الله تعالى بالقلب صح إيمانه؛ حتى لو مات عليه في الحال كان مؤمنا ناجيا، ولا يخرج من الإيمان إلا بإنكار شيء من ذلك.
وصاحب الكبيرة إذا خرج من الدنيا من غير توبة يكون حكمه إلى الله تعـالى، إمـا أن يغفر له برحمته، وإما أن يشفع فيه النبي ﷺ إذ قال: "شفاعتي لأهل الكبائر مـن أمتـي" وإما أن يعذبه بمقدار جرمه، ثم يدخله الجنة برحمته. ولا يجوز أن يخلد في النـار مـع الكفار، لما ورد به السمع بالإخراج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة مـن الإيمـان.
قال: ولو تاب فلا أقول بأنه يجب على الله تعالى قبول توبته بحكم العقل، إذ هو الموجب، فلا يجب عليه شيء، بلى ورد السمع بقبول توبة التائبين، وإجابة دعـوة المـضطرين، وهو المالك في خلقه يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد. فلو أدخل الخلائق بأجمعهم الجنة لم يكن حيفا. ولو أدخلهم النار لم يكن جـورا، إذ الظلـم هـو التـصرف فيمـا لا يملكـه المتصرف. أو وضع الشيء في غير وضعه، وهو المالك المطلق فلا يتصور منه ظلـم، ولا ينسب إليه جور.
قال: والواجبات كلها سمعية، والعقل لا يوجب شيئا، ولا يقتـضي تحـسينا ولا تقبيحـا، فمعرفة الله تعالى بالعقل تحصل، وبالسمع تجب، قال الله تعـالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾ [الإسراء: ١٥] وكذلك شكر المنعم، وإثابة المطيع، وعقاب العاصـي يجب بالسمع دون العقل، ولا يجب على الله تعالى شيء مـا بالعقـل، لا الـصلاح، ولا الأصلح، ولا اللطف، وكل ما يقتضيه العقل من جهة الحكمة الموجبة، فيقتضي نقيـضه من وجه آخر.
وأصل التكليف لم يكن واجبا على الله، إذ لم يرجع إليه نفع، ولا اندفع عنه ضر، وهـو قادر على مجازاة العبيد ثوابا وعقابا، وقادر على الإفضال عليهم ابتداء تكرما وتفـضلا. والثواب، والنعيم، واللطف كله منه فضل، والعقاب والعذاب كلـه عـدل ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴾ [الأنبياء: ٢٣].

لا يكون إلا بالعقل. لكن سلكوا في ذلك طرقا ليست هي الطرق الشرعية التـي

وانبعاث الرسل من القضايا الجائزة لا الواجبة ولا المستحيلة، ولكن بعد الانبعاث تأييدهم بالمعجزات وعصمتهم من الموبقات من جملة الواجبات، إذ لا بد من طريـق للمـستمع يسلكه ليعرف به صدق المدعي، ولابد من إزالة العلل؛ فلا يقع في التكليف تناقض.
والمعجزة: فعل خارق للعادة، مقترن بالتحدي، سليم عـن المعارضـة، يتنـزل منزلـة التصديق بالقول من حيث القرينة. وهو منقسم إلى خرق المعتـاد، وإلـى إثبـات غيـر المعتاد. والكرامات للأولياء حق، وهي من وجه تصديق للأنبياء، وتأكيد للمعجزات.
والإيمان والطاعة بتوفيق الله. والكفر والمعصية بخذلانه. والتوفيق عنده: خلق القـدرة على الطاعة، والخذلان عنده: خلق القدرة على المعصية. وعند بعض أصحابه: تيـسير أسباب الخير هو التوفيق، وبضده الخذلان.
وما ورد به السمع من الإخبار عن الأمور الغائبة مثـل: القلـم، واللـوح، والعـرش، والكرسي، والجنة، والنار؛ فيجب إجراؤها على ظاهرها والإيمان بها كما جـاءت، إذ لا استحالة في إثباتها.
وما ورد من الأخبار عن الأمور المستقبلة في الآخرة مثـل: سـؤال القبـر، والثـواب والعقاب فيه، ومثل: الميزان، والحساب، والصراط، وانقسام الفريقين: فريق في الجنـة، وفريق في السعير، حق يجب الاعتراف بها وإجراؤها على ظاهرها، إذ لا استحالة فـي وجودها.
والقرآن عنده معجزة من حيث: البلاغة، والنظم، والفصاحة، إذ خير العرب بين الـسيف وبين المعارضة. فاختاروا أشد القسمين اختيار عجز عن المقابلة، ومن أصـحابه مـن اعتقد أن الإعجاز في القرآن من جهة صرف الدواعي وهو المنع من المعارضة، ومـن جهة الإخبار عن الغيب.
وقال: الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار دون النص والتعيين؛ إذ لو كان ثمَّ نص لما خفي، والدواعي تتوافر على نقله. واتفقوا في سقيفة بني ساعدة على أبي بكر رضي الله عنه. ثم اتفقوا بعد تعيين أبي بكر على عمر رضي الله عنه. واتفقوا بعد الشورى على عثمان رضي الله عنه. واتفقوا بعده على عليّ رضي الله عنه. وهم مترتبون في الفضل ترتبهم في الإمامة.
وقال: لا نقول في عائشة وطلحة والزبير إلا أنهم رجعوا عن الخطأ. وطلحة والزبير من العشرة المبشرين بالجنة. ولا نقول في حق معاوية وعمرو بن العاص: إلا أنهمـا بغيـا على الإمام الحق فقاتلهم عليّ مقاتلة أهل البغي. وأمـا أهـل النهـراون فهـم الـشراة المارقون عن الدين بخبر النبي ﷺ. ولقد كان عليّ رضي الله عنه على الحق في جميـع أحواله، يدور الحق معه حيث دار. الملل والنحل- للشهرستاني ج١- صـ٦٦:صـ ٧٥ بتصرف يسير.

نبه الله عليها، ودعا الناس إلى الإيمان به من قبلها. وذلك أن طريقتهم المشهورة انبنت على بيان أن العالم حادث؛ وانبنى عندهم حدوث العالم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ، وأن الجزء الذي لا يتجزأ مُحْدَث، والأجسام محدثة بحدوثه. وطريقتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ، وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد[١] طريقة معتاصة، تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل، فضلا عن الجمهور. ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية[٢]، ولا مفضية بيقين إلى وجود البارئ سبحانه.

---

(١) الجوهر: ماهيةٌ إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع، وهو منحصر في خمسة: هَيُولَي، وصورة، وجسم، ونفس، وعقل؛ لأنه إما أن يكون مجردا أو غير مجرد.
فالأول إما أن يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف أو لا يتعلق، والأول: العقل، والثاني: النفس. والثاني من الترديد؛ وهو أن يكون غير مجرد، إما أن يكون مركبا أو لا، والأول: الجسم، والثاني: إما حال أو محل. الأول: الصورة، والثاني: الهيولى.
وتسمى هذه الحقيقة الجوهرية في اصطلاح أهل الله بالنفس الرحماني والهيولى الكلية، وما يتعين منها، وصار موجودا من الموجودات: بالكلمات الإلهية، قال الله تعالى: ﴿ قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَـٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَـٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا ﴾ [الكهف: ١٠٩]. واعلم أن الجوهر ينقسم إلى بسيط روحاني كالعقول والنفوس المجردة، وإلى بسيط جسماني كالعناصر، وإلى مركب في العقل دون الخارج كالماهيات الجوهرية المركبة من الجنس والفصل، وإلى مركب منهما كالمولدَات الثلاث. التعريفات للإمام الجرجاني. ط الحلبي، ص ٧٠: ٧١.

(٢) البرهان: هو القياس المؤلف من اليقينيات سواء كانت ابتداءً وهي الضروريات، أو بواسطة وهي النظريات، والحد الأوسط فيه لابد أن يكون علة لنسبة الأكبر إلى الأصغر، فإن كان مع ذلك علة لوجود تلك النسبة في الخارج أيضا فهو برهانٌ (لِمّي)، كقولنا: هذا متعفن الأخلاط، وكل متعفن الأخلاط محموم؛ فهذا محموم، فتعفن الأخلاط كما أنه علة لثبوت الحمى في الذهن كذلك علة لثبوت الحمى في الخارج.
وإن لم يكن علة للنسبة إلا في الذهن فهو برهان (إِنّي)، كقولنا: هذا محمود وكل محمود متعفن الأخلاط؛ فهذا متعفن الأخلاط. فالحمى وإن كانت علة لثبوت تعفن الأخلاط في الذهن إلا أنها ليست علة له في الخارج بل الأمر بالعكس. وقد يقال على الاستدلال من العلة إلى المعلول برهان (لِمّي)، ومن المعلوم إلى العلة برهان (إِنّي). التعريفات: للإمام الجرجاني، ط الحلبي، ص ٣٧: ٣٨.

وذلك أنه إذا فرضنا أن العالم محدث لزم – كما يقولون – أن يكون له ولابد فاعل محدِث. ولكن يعرض في وجود هذا المحدث شك ليس في قوة صناعة الكلام الانفصال عنه؛ وذلك أن هذا المحدِث لسنا نقدر أن نجعله أزليا ولا محدثا. أما كونه محدَثا فلأنه يفتقر إلى محدِث، وذلك المحدث إلى محدث، ويمر الأمر إلى غير نهاية، وذلك مستحيل[١]. وأما كونه أزليا فإنه يجب أن يكون فعله المتعلق بالمفعولات أزليا، فتكون المفعولات أزلية، والحادث يجب أن يكون وجوده متعلقا بفعل حادث[٢]، اللهم إلا لو سلموا أنه يوجد فعل حادث عن فاعل قديم؛ فإن المفعول لابد أن يتعلق به فعل الفاعل، وهم لا يسلمون ذلك. فإن من أصولهم أن المقارن للحوادث حادث. وأيضا، إن كان الفاعل حينا يفعل، وحينا لا يفعل، وجب أن تكون هنالك علة صيرته بإحدى الحالتين أولى منه بالأخرى. فيُسأل أيضا في تلك العلة مثل هذا السؤال، وفي علة العلة، فيمر الأمر إلى غير نهاية.

وما يقوله المتكلمون في جواب هذا من أن الفعل الحادث كان بإرادة قديمة، ليس بمنجٍ ولا مخلص من هذا الشك؛ لأن الإرادة غير الفعل المتعلق بالمفعول. وإذا كان المفعول حادثا فواجب أن يكون الفعل المتعلق بإيجاده حادثا، وسواء فرضنا الإرادة قديمة أو حديثة، متقدمة على الفعل أو معه فكيفما كان فقد يلزمهم: إما أن يجوزوا على القديم أحد ثلاثة أمور: إما إرادة حادثة وفعل حادث، وإما فعل حادث وإرادة قديمة، وإما فعل قديم وإرادة قديمة. والحادث

---

(١) ولذلك فهو قطعا غير محدَث، لأن التسلسل باطل عند الأشاعرة والعقلاء أجمعين.

(٢) وهي هكذا فإن فعل الأزلي سبحانه أزلي، فهذه المفعولات أزلية في علم الله، قبل حدوثها، وخروجها إلى حيز الوجود، أما الحادث فوجوده متعلق بفعل حادث وهو الخلق، فإنه من صفات الأفعال وتعلقاتها مُحْدَثة، فلا إشكال في كلام السادة الأشاعرة.

ليس يمكن أن يكون عن فعل قديم بلا واسطة، إن سلمنا لهم أنه يوجد عن إرادة قديمة. ووضع الإرادة نفسها هي للفعل المتعلق بالمفعول شيء لا يعقــل. وهــو كفرض مفعول بلا فاعل. فإن الفعل غير الفاعل، وغير المفعول وغيــر الإرادة. والإرادة هي شرط الفعل لا الفعل. وأيضا فهذه الإرادة القديمة يجب أن تتعلــق بعدم الحادث دهرا لا نهاية له إذ كان الحادث معدوما دهرا لا نهاية له، فهــي لا تتعلق بالمراد في الوقت الذي اقتضت إيجاده إلا بعد انقضاء دهر لا نهاية لــه، وما لا نهاية له لا ينقضي. فيجب ألا يخرج هذا المراد إلى الفعــل، أو ينقــضي دهر لا نهاية له، وذلك ممتنع. وهذا هو بعينه برهان المتكلمين الذي اعتمدوه في حدوث دورات الفلك. وأيضا فإن الإرادة التي تتقدم المراد وتتعلــق بــه بوقــت مخصوص، لابد أن يحدث فيها، في وقت إيجاد المراد، عزمٌ على الإيجاد لم يكن قبل ذلك الوقت؛ لأنه إن لم يكن في المريد، في وقت الفعل، حالة زائدة على مــا كانت عليه في الوقت الذي اقتضت الإرادة عدم الفعل، لم يكن وجود ذلك الفعــل عنه، في ذلك الوقت، أولى من عدمه، إلى ما في هذا كله من التشعيب والشكوك العويصة التي لا يتخلص منها العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة، فضلا عــن العامة. ولو كُلِّف الجمهور العلم من هذه الطرق لكان من بــاب تكليــف مــا لا يطاق.

وأيضا فإن الطرق التي سلك هؤلاء القوم في حدوث العالم قد جمعت بين هذين الوصفين معا، أعني أن الجمهور ليس في طباعهم قبولها، ولا هي مع هذا برهانية. فليست تصلح لا للعلماء ولا للجمهور. ونحن ننبه على ذلك ههنا بعض التنبيه، فنقول: إن الطرق التي سلكوا في ذلك طريقان: أحدهما، وهــو الأشــهر الذي اعتمد عليه عامتهم، ينبني على ثلاث مقدمات هي بمنزلة الأصــول لمــا

يرومون إنتاجه عنها من حدوث العالم: إحداها أن الجواهر لا تنفك من الأعراض[1]، أي لا تخلو منها، والثانية أن الأعراض حادثة، والثالثة أن ما لا ينفك عن الحوادث حادث، أعني ما لا يخلو من الحوادث هو حادث.

فأما المقدمة الأولى، وهي القائلة أن الجواهر لا تتعرى من الأعراض، فإن عنوا بها الأجسام المشار إليها القائمة بذاتها فهي مقدمة صحيحة. وإن عنوا بالجوهر الجزء الذي لا ينقسم، وهو الذي يريدونه بالجوهر الفرد، ففيها شك ليس باليسير. وذلك أن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفا بنفسه، وفي وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند، وليس في قوة صناعة الكلام تخليص الحق منها، وإنما ذلك لصناعة البرهان. وأهل هذه الصناعة قليل جدا. والدلائل التي تستعملها الأشعرية في إثباته هي خطابية في الأكثر. وذلك أن استدلالهم المشهور في ذلك هو أنهم يقولون: إن من المعلومات الأُول أن الفيل مثلا إنما تقول فيه: إنه أعظم من النملة، من قبل زيادة أجزاء فيه على أجزاء النملة. وإذا كان ذلك

---

(١) الأعراض: جمع (عَرَض)، وهو الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع أي محل يقوم به، كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يحله ويقوم هو به.
والأعراض على نوعين: قارُّ الذات، وهو الذي يجتمع أجزاؤه في الوجود كالبياض والسواد، وغير قارّ الذات، وهو الذي لا يجتمع أجزاؤه في الوجود كالحركة والسكون.
والعَرَض اللازم هو ما يمتنع انفكاكه عن الماهية كالكاتب بالقوة بالنسبة إلى الإنسان.
والعرض المفارق: هو ما لا يمتنع انفكاكه عن الشيء، وهو إما سريع الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوَجَل، وإما بطيء الزوال كالشيب والشباب.
والعرض العامُّ: كليٌّ مقول على أفراد حقيقة واحدة وغيرها قولا عرضيا، فبقولنا: (وغيرها) يخرج النوع والفصل والخاصة؛ لأنها لا تقال إلا على حقيقة واحدة فقط، وبقولنا (قولا عرضيا)، يخرج الجنس لأنه قول ذاتيٌّ. التعريفات: للجرجاني، ص ١٢٩.

كذلك فهو مؤلف من تلك الأجزاء، وليس هو واحدا بسيطا. وإذا فسد الجسم فإليها ينحل. وإذا تركب فمنها يتركب[١].

وهذا الغلط إنما دخل عليهم من شبه الكمية المنفصلة بالمتصلة. فظنوا أن ما يلزم في المنفصلة يلزم في المتصلة. وذلك أن هذا إنما يصدق فـي العـدد، أعني أن نقول: إن عددا أكثر من عددٍ من قبل كثرة الأجزاء الموجـودة فيـه، أعني الوحدات. وأما الكم المتصل فليس يصدق ذلك فيه. ولذلك نقول في الكـم المتصل: إنه أعظم وأكبر، ولا نقول: إنه أكثر وأقل. ونقول في العدد: إنه أكثر وأقل، ولا نقول: أكبر وأصغر. وعلى هذا القول، فتكون الأشياء كلها أعدادا، ولا يكون هناك عِظَمٌ متصل أصلا، فتكون صناعة الهندسة هي صناعة العدد بعينها. ومن المعروف بنفسه أن كل عِظَم فإنه ينقسم بنصفين، أعني الأعظام الثلاثة التي هي الخط والسطح والجسم. وأيضا فإن الكم المتصل هو الذي يمكن أن يعرض عليه في وسطه نهاية يلتقي عندها طرفا القسمين جميعا" وليس يمكن ذلـك فـي العدد.

لكن يعارض هذا أيضا أن الجسم، وسائر أجزاء الكـم المتـصل، يقبـل الانقسام، وكل منقسم فإما أن ينقسم إلى شيء منقسم أو إلى شيء غير منقـسم. فإن انقسم إلى غير منقسم فقد وجدنا الجزء الذي لا ينقسم، وإن انقسم إلى منقسم

---

(١) ولكن في تصوري: أننا إذا قلنا: إن (الذرة) هي جزء المادة الذي لا ينقسم، أي: مهمـا بلغ بنا الحال إلى شطره وتجزيئه إلى حالة يعجز عنها الإدراك له بآلة العين وبأية آلـة متاحة أو إلى حالة يتصور فيها فناء هذه الذرة عن إدراكنا أو تحولها إلى صورة أخرى كطاقة مثلا فإن هذا الفناء عن الإدراك بالحواس والآلات دليل الحدوث، وهـذا التحـول (نوع من الأعراض) فما طرأ عليه العَرَض فهو حادث، فينتج ما قاله السادة الأشـاعرة، والله أعلم.

عاد السؤال أيضا في هذا المنقسم: هل ينقسم إلى منقسم أو إلى غير منقسم؟ فإن انقسم إلى غير نهاية كانت في الشيء المتناهي أجزاء لا نهاية لها. ومن المعلومات الأُوَل أن أجزاء المتناهي متناهية.

ومن الشكوك المعتاصة التي تلزمهم أن يُسألوا: إذا حدث الجزء الذي لا يتجزأ ما القابل لنفس الحدوث؟ فإن الحدوث عرض من الأعراض، وإذا وجد الحادث فقد ارتفع الحدوث. فإن من أصولهم أن الأعراض لا تفارق الجواهر فيضطرهم الأمر إلى أن يضعوا الحدوث من موجود ما، ولموجود ما.

وأيضا فقد يُسألون: إن كان الموجود يكون من غير عدم، فبماذا يتعلق فعل الفاعل؟ فإنه ليس بين العدم والوجود وسط عندهم، وإن كان ذلك كذلك، وكان فعل الفاعل لا يتعلق عندهم بالعدم، ولا يتعلق بما وجد وفرغ من وجوده، فقد ينبغي أن يتعلق بذات متوسطة بين العدم والوجود. وهذا هو الذي اضطر المعتزلة إلى أن قالت إن في العدم ذاتا ما. وهؤلاء أيضا يلزمهم أن يوجد ما ليس موجودًا بالفعل. وكلتا الطائفتين يلزمهم أن يقولوا بوجود الخلاء.

فهذه الشكوك – كما ترى – ليس في قوة صناعة الجدل حلها. فإذاً يجب ألا يجعل هذا مبدأ لمعرفة الله تبارك وتعالى، وبخاصة للجمهور. فإن طريقة معرفة الله تعالى أوضح من هذه، على ما سنبين من قولنا بعد.

* * *

وأما المقدمة الثانية وهي القائلة: إن جميع الأعراض محدثة، فهي مقدمة مشكوك فيها. وخفاء هذا المعنى فيها كخفائه في الجسم. وذلك أنا إنما شاهدنا بعض الأجسام محدثة، وكذلك بعض الأعراض فلا فرق في النقلة من الشاهد،

في كليهما، إلى الغائب. فإن كان واجبا في الأعراض أن ينقل حكم الشاهد منها إلى الغائب، أعني أن نحكم بالحدوث على ما لم نشاهده منها، قياسا على ما شاهدناه، فقد يجب أن يفعل ذلك في الأجسام، ونستغني عن الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث الأجسام. وذلك أن الجسم السماوي، وهو المشكوك في إلحاقه بالشاهد، الشك في حدوث أعراضه كالشك في حدوثه نفسه؛ لأنه لم يُحَسّ حدوثه، لا هو ولا أعراضه. لذلك ينبغي أن نجعل الفحص عنه من أمر حركته، وهي الطريق التي تفضي بالسالكين إلى معرفة الله تبارك وتعالى بيقين. وهي طريق الخواص، وهي التي خص الله بها إبراهيم عليه السلام في قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ ۝٧٥﴾ [سورة الأنعام آية: ٧٥] لأن الشك كله إنما هو في الأجرام السماوية. وأكثر النظار انتهوا إليها، واعتقدوا أنها آلهة.

وأيضا فإن الزمان من الأعراض[1]، ويعسر تصور حدوثه؛ وذلك أن كل حادث فيجب أن يتقدمه العدم بالزمان. فإن تقدم عدم الشيء على الشيء لا يتصور إلا من قبَل الزمان. وأيضا، فإن المكان الذي يكون فيه العالم، إذا كان كل متكون بالمكان سابقا له، يعسر تصور حدوثه أيضا؛ لأنه إن كان خلاء – على رأي من يرى أن الخلاء هو المكان – احتاج أن يتقدم حدوثه – إن فرض حادثا – خلاء آخر. وإن كان المكان نهاية الجسم المحيط بالتمكن، على الرأي

---

(١) الزمان: هو مقدار حركة الفلك الأطلس عند الحكماء. وعند المتكلمين عبارة عن متجدد معلوم يقدَّر به متجددٌ آخر موهومٌ، كما يقال: آتيك عند طلوع الشمس؛ فإن طلوع الشمس معلوم ومجيئه معلوم، فإذا قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الإيهام. التعريفات للجرجاني، ص ١٠١. قلت: ويقال: الزمان عرضٌ غير قارٌّ.

الثاني، لزم أن يكون ذلك الجسم في مكان، فيحتاج الجسم إلى جسم، ويمر الأمر إلى غير نهاية.

وهذه كلها شكوك عويصة. وأدلتهم التي يلتمسون بها بيان إبطال قِدَم[1] الأعراض إنما هي لازمة لمن يقول بقدم ما يحس منها حادثا، أعني من يضع أن جميع الأعراض غير حادثة ذلك أنهم يقولون: إن الأعراض التي يظهر للحس أنها حادثة، إن لم تكن حادثة فإما أن تكون منتقلة من محل إلى محل، وإما أن تكون كامنة في المحل الذي ظهرت فيه قبل أن تظهر. ثم يبطلون هذين القسمين، فيظنون أنهم قد بينوا أن جميع الأعراض حادثة. وإنما بان من قولهم أن ما يظهر من الأعراض حادثا فهو حادث، لا ما لا يظهر حدوثه، ولا ما لا يشك في أمره، مثل الأعراض الموجودة في الأجرام السماوية: من حركاتها وأشكالها، وغير ذلك. فتؤول أدلتهم على حدوث جميع الأعراض إلى قياس الشاهد على الغائب، وهو دليل خطابي إلا حيث النقلة معقولة بنفسها، وذلك عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب.

* * *

وأما المقدمة الثالثة، وهي القائلة: إن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث فهي مقدمة مشتركة الاسم، وذلك أنه يمكن أن تفهم على معنيين؛ أحدهما ما لا يخلو من جنس الحوادث، ويخلو من آحادها، والمعنى الثاني ما لا يخلو من واحد

---

(١) ولا يجوز في العقل والاعتقاد إلا حتمية حدوث الأعراض، وإلا لو قلنا بقدمها لشابهت تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا في كونه أولا بلا ابتداء، والله تعالى بقوله: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ [الشورى: ١١]، فلا يصح ولا يجوز إثبات قدماء مع الله تعالى فإنه باطل وكفر، فكل موجود في العالم لابد له من نقطة وجود ابتدأ فيها حدوثه في العالم.

منها مخصوص مشار إليه، كأنك قلت: ما لا يخلو من هذا السواد المشار إليه. فأما هذا المفهوم الثاني فهو صادق، أعني ما لا يخلو عن عرض مشار إليه، وذلك العرض حادث، أنه يجب ضرورة أن يكون الموضوع له حادثا؛ لأنه إن كان قديما فقد خلا من ذلك العرض، وقد كنا فرضناه لا يخلو، هذا خلف لا يمكن. وأما المفهوم الأول، وهو الذي يريدونه، فليس يلزم عنه حدوث المحل، أعني الذي لا يخلو من جنس الحوادث؛ لأنه يمكن أن يتصور المحل الواحد، أعني الجسم، تتعاقب عليه أعراض غير متناهية: إما متضادة وإما غير متضادة؛ كأنك قلت حركات لا نهاية لها. كما يرى ذلك كثير من القدماء في العالم أنه يتكون واحدا بعد آخر. ولهذا لما شعر المتأخرون من المتكلمين بوهي هذه المقدمة راموا شدها وتقويتها بأن بينوا، في زعمهم، أنه لا يمكن أن تتعاقب على محل واحد أعراض لا نهاية لها. وذلك أنهم زعموا أنه يجب عند هذا الموضع ألا يوجد منها في المحل عرض ما مشار إليه وقد وجدت قبله أعراض لا نهاية لها[1]، وذلك يؤدي إلى امتناع الموجود منها، أعني المشار إليه؛ لأنه يلزم ألا يوجد إلا بعد انقضاء ما لا نهاية له[2]. ولما كان ما لا نهاية له لا ينقضي، وجب ألا يوجد هذا المشار إليه، أعني المفروض موجودا. مثال ذلك أن الحركة الموجودة اليوم للجرم السماوي، إن كان قد وجد قبلها حركات لا نهاية لها فقد

---

(١) وهو أن العرض لا يبقى زمنين؛ وذلك بأن يخلق الله تعالى عرضاً بعد عرضٍ في ذلك المحل، ولا إشكال في ذلك مطلقا، يخلق الله ما يشاء.

(٢) ولا أرى أنه يلزم عليه انقضاء ما لا نهاية له من الأعراض إذا علمنا أن الحوادث له بداية في الإيجاد وليست قديمة، فإن الجسم الذي حل فيه العرض لم يقبل العرض إلا بعد حدوثه أعني الجسم، وحدوثه متعين بزمان محدد في حيز الإيجاد، وحلول العرض الأول له زمن محدد، والعرض الثاني الحال محله له زمان متأخر عن العرض الأول، فلا إشكال، وحلول العرضين إنما هو بإيجاد الله لهما فهما حادثان فلم يحتاجا إلى عدم التناهي حيث يثبت لابن رشد القول بقدم العرض.

كان يجب ألا توجد. ومثلوا لذلك برجل قال لرجل: "لا أعطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنانير لا نهاية لها" فليس يمكن أن يعطيه ذلك الدينار المشار إليه أبدا. وهذا التمثيل ليس بصحيح، لأن في هذا وضع مبدأ ونهاية، ووضع ما بينهما غير متناه، لأن قوله وقع في زمان محدود، وإعطاؤه الدينار يقع أيضا في زمن محدود. فاشترط هو أن يعطيه الدينار في زمان يكون بينه وبين الزمان الذي تكلم فيه أزمنة لا نهاية لها، وهي التي يعطيه فيها دنانير لا نهاية لها، وذلك مستحيل. فهذا التمثيل بيّنٌ من أمره أنه لا يشبه المسألة الممثل بها.

وأما قولهم: "إن ما يوجد بعد وجود أشياء لا نهاية لها لا يمكن وجوده فليس صادقا في جميع الوجوه؛ وذلك أن الأشياء التي بعضها قبل بعض، توجد على نحوين: إما على جهة الدور، وإما على جهة الاستقامة. فالتي توجد على جهة الدور الواجب فيها أن تكون غير متناهية، إلا أن يعرض عنها ما ينهيها. مثال ذلك أنه إن كان شروق فقد كان غروب، وإن كان غروب فقد كان شروق، فإن كان شروق فقد كان شروق. وكذلك إن كان غَيْم فقد كان بخار صاعد من الأرض، وإن كان بخار صاعد من الأرض فقد ابتلت الأرض، فإن كان ابتلت الأرض فقد كان مطر، وإن كان مطر فقد كان غيم، فإن كان غيم فقد كان غيم. وأما التي تكون على استقامة، مثل كون الإنسان من الإنسان، وذلك الإنسان من إنسان آخر فإن هذا، إن كان بالذات، لم يصح أن يمر إلى غير نهاية؛ لأنه إذا لم يوجد الأول من الأسباب لم يوجد الأخير. وإن كان ذلك بالعرض، مثل أن يكون الإنسان بالحقيقة عن فاعل آخر غير الإنسان الذي هو الأب، وهو المصور له، ويكون الأب إنما منزلته منزلة الآلة من الصانع فليس يمتنع، إن وجد ذلك الفاعل. يفعل فعلا لا نهاية له، أن يفعل، بآلات متبدلة، أشخاص لا نهاية لها. وهذا كله ليس

يظهر في هذا الموضع. وإنما سقناه ليعرف أن ما توهم القوم من هذه الأشياء أنه برهان فليس برهانا، ولا هو من الأقاويل التي تليق بالجمهور، أعني البراهين البسيطة التي كلف الله بها الجميع من عباده الإيمان به. فقد تبين لك من هذا أن هذه الطريقة ليست برهانية صناعية، ولا شرعية.

* * *

وأما الطريقة الثانية فهي التي استنبطها أبو المعالي[1] في رسالته المعروفة بـ **"النظامية"**. ومبناها على مقدمتين: إحداهما أن العالم، بجميع ما فيه، جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه حتى يكون من الجائز مثلا أصغر مما هو، وأكبر مما هو، أو بشكل آخر غير الشكل الذي هو عليه، أو عدد أجسامه غير العدد الذي هو عليه، أو تكون حركة كل متحرك منها إلى جهة ضد الجهة التي يتحرك إليها، حتى يمكن في الحجر أن يتحرك إلى فوق، وفي النار إلى أسفل، وفي الحركة الشرقية أن تكون غربية، وفي الغربية أن تكون شرقية. **والمقدمة الثانية**: أن الجائز محدَث، وله محدِث، أي فاعل صيَّره بأحد الجائزين أولى منه بالآخر.

(١) الإمام أبو المعالي الجويني: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله بن حَيُّوَيْهْ الجويني الشافعي النيسابوري إمام الحرمين ولَدُ الشيخ أبي محمد الجويني، وُلِدَ سنة (تسع عشرة وأربعمائة (٤١٩)هـ، من تصانيفه: "النهاية في الفقه، و"الشامل" في أصول الدين، و"البرهان" في أصول الفقه، و"الورقات" في أصول الفقه وغيرها، توفي سنة ثمان وسبعين وأربعمائة (٤٧٨)هـ، طبقات الشافعية الكبرى للإمام ابن السبكي، ط دار إحياء التراث، ج ٥، ص ١٦٥: ٢٢٢.

فأما المقدمة الأولى فهي خطبية[١]، وفي بادئ الرأي. وهي إما في بعض أجزاء العالم فظاهر كذبها بنفسه، مثل كون الإنسان موجودا على خلقه غير هذه الخلقة التي هو عليها، وفي بعضه الأمر فيه مشكوك، مثل كون الحركة الشرقية غربية والغربية شرقية؛ إذ كان ذلك ليس معروفا بنفسه؛ إذ كان يمكن أن يكون لذلك علة غير بينة الوجود بنفسها[٢]، أو تكون من العلل الخفية على الإنسان. ويشبه أن يكون ما يعرض للإنسان، في أول الأمر عند النظر في هذه الأشياء شبيها بما يعرض لمن ينظر في أجزاء المصنوعات، من غير أن يكون من أهل تلك الصنائع. وذلك أن الذي هذا شأنه قد سبق إلى ظنه أن كل ما في تلك المصنوعات، أو جلها، ممكن أن يكون بخلاف ما هو عليه، ويوجد عن هذا المصنوع ذلك الفعل بعينه الذي صنع من أجله، أعني غايته. فلا يكون في ذلك المصنوع عند هذا موضع حكمة[٣]. وأما الصانع، والذي يشارك الصانع في

---

(١) لعله أراد (خطَابية) نسبة للخطابة وهي: قياس مركب من مقدمات مقبولة، أو مظنونة من شخص معتقد فيه، والغرض منها ترغيب الناس فيما ينفعهم من أمور معاشهم ومعادهم كما يفعله الخطاب والوعاظ. التعريفات للجرجاني، ص ٨٩.
قلت: وهذا مجازفة في القول في حق إمام الحرمين الإمام الجويني وهو من بلغ الذروة في علوم الكلام والجدل. والمقصود به هو الحط من الأشاعرة ومذهبهم فيما يستدلون عليه.

(٢) قال الإمام الجويني (جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه) لأن ذلك بخلاف الواقع، فهذا افتراض إقناعي منه، وأما إبدال المتقابلات لو شاء الله لفعله، بخلاف المستحيلات وإلا لجاز إفناء الباري نفسه فهذا مستحيل لا يدخل تحت القدرة، أما جواز أن يجعل الشرق غرب والغرب شرق فهذا لو شاء الله قبل خلق الخلق لكان ذلك، ولا يعارضه شيء.

(٣) هذا في الشاهد والكلام في الغائب الذي لا يعجزه شيء فليس باسم (الخلق) استفاد الله تعالى اسم (الخالق) بل هو خالق على ما أراد، وإنما التعلق بهذه الصورة المبدعة التي خلق الله عليها الكون هي التي نحن شديدو اللصوق والتعلق بها حتى لا يكاد يتصور مقابلها بعض الناس كابن رشد.

شيء من علم ذلك، فقد يرى أن الأمر بضد ذلك، وأنه ليس في المصنوع إلا شيء واجب ضروري، أو ليكون به المصنوع أتم وأفضل، إن لم يكن ضروريا فيه. وهذا هو معنى الصناعة. والظاهر[١] أن المخلوقات شبيهة في هذا المعنى بالمصنوع. فسبحان الخلاق العظيم.

فهذه المقدمة من جهة أنها خطبية[٢] قد تصلح لإقناع الجميع. ومن جهة أنها كاذبة ومبطلة لحكمة الصانع فليست تصلح لهم[٣] وإنما صارت مبطلة للحكمة؛ لأن الحكمة ليست شيئا أكثر من معرفة أسباب الشيء. وإذا لم تكن للشيء أسباب ضرورية تقتضي وجوده، على الصفة التي هو بها ذلك النوع موجود، فليس ههنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره. كما أنه لو لم يكن ههنا أسباب ضرورية[٤] في وجود الأمور المصنوعة لم تكن هنالك صناعة أصلا، ولا حكمة تنسب إلى الصانع، دون من ليس بصانع. وأي حكمة كانت تكون في الإنسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتى بأي عضو اتفق، أو بغير عضو، حتى يكون الإبصار مثلا يتأتى بالأذن كما يتأتى بالعين، والشم

---

(١) قوله: (والظاهر) يدل منه أنه على شك من هذا الأمر وأن كلام الإمام الجويني بلغ من القوة الحد بحيث يقع من ابن رشد موقع المرجوح واعتقاده هذا بمثابة الظاهر الراجح عنده لا عند الإمام الجويني رحمه الله.

(٢) هكذا بالأصل (خَطَبِيَة)، ولعلها (خطابية) كما مرَّ سالفا.

(٣) قوله: (كاذبة ومبطلة لحكمة الصانع) غير مسلَّم له، فإن الإمام الجويني فرض ذلك فرضا، وحينئذ لنا أن نتصور أن حكمة البارئ سبحانه لها عدة وجوه في غاية الإبداع واللطف وإحكام الصنعة لو شاء لأظهر أيها شاء بأي وجه شاء، فلست أرى شيئا في ذلك مطلقا كإمام المتكلمين والنظار الإمام الجويني.

(٤) قوله: (أسباب ضرورية) يُوهم تحتم هذه الأسباب على الله سبحانه وأنها لو لم تكن لما كانت هناك صنعة، والله تعالى لا يتحتم عليه شيء ولا يجب عليه شيء كهذا؛ لأنه كالتحكم في القدرة والإرادة، والله يفعل ما يشاء ويختار ما لم يكن ذلك الأمر مستحيلا كتجويز إفناء ذاته، فهذا مستحيل لا يفعله ولا يكون أبدا، فهو الحي الذي لا يموت..

بالعين كما يتأتى بالأنف. وهذا كله إبطال للحكمة، وإبطال للمعنى الذي سمى به نفسه حكيما، تعالى وتقدمت أسماؤه عن ذلك.

وقد نجد أن ابن سينا[١] يذعن لهذه المقدمة بوجه ما؛ وذلك أنه يرى أن كل موجود ما، سوى الفاعل، فهو، إذا اعتبر بذاته، ممكن وجائز؛ وأن هذه الجائزات صنفان: صنف هو جائز باعتبار فاعله، وصنف هو واجب باعتبار فاعله، ممكن باعتبار ذاته؛ وأن الواجب بجميع الجهات هو الفاعل الأول. وهذا قول في غاية السقوط؛ وذلك أن الممكن في ذاته وفي جوهره ليس يمكن أن يعود ضروريا من قِبَل فاعله إلا لو انقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضروري. فإن قيل إنما يعني بقوله: "ممكنا باعتبار ذاته، أي: أنه متى توهّم فاعله مرتفعا ارتفع هو. قلنا: هذا الارتفاع هو مستحيل[٢]. وليس هذا موضع الكلام مع هذا الرجل. ولكن للحرص على الكلام معه في الأشياء التي اخترعها هذا الرجل استَجَرَّنا القول إلى ذكره، فلنرجع إلى حيث كنا فنقول:

وأما القضية الثانية، وهي القائلة أن الجائز محدث، فهي مقدمة غير بينة بنفسها. وقد اختلف فيها العلماء: فأجاز "أفلاطون"[٣] أن يكون شيء جائز أزليا،

(١) ابن سينا: الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله الشهير بابن سينا ولد سنة (٣٧٠)هـ، المتوفى سنة (٤٢٨)هـ من مصنفاته كتاب "الشفا"، و"النجاة" وهو مختصر للشفاء و"الإشارات والتنبيهات"، و"القانون" في الطب، ورسائل أخرى كثيرة جدا في المنطق والحكمة والأخلاق والقوى العقلية والنفس الإنسانية.

(٢) قد يقال هذا الارتفاع مستحيل إذا قدَّرنا ارتفاع ذات الفاعل نفسه، فالواجب الوجود لا يرتفع، ولكن إن فهمنا كلام الشيخ ابن سينا على أنه يشير إلى ارتفاع (تعلق إيجاد الواجب الوجود للممكن باعتبار ذاته الواجب باعتبار تعلق إيجاده بفاعله) لكان كلام ابن سينا لا غبار عليه مؤيدا لكلام الإمام الجويني.

(٣) أفلاطون: ابن أرسطن، ومعناه: الفسيح، وذكر ثاون أن أباه يقال له: أسطون، وأنه كان من أشراف اليونانيين، وكان في قديم أمره يميل إلى الشعر، فأخذ منه بحظ عظيم، ثم =

ومنعه أرسطو وهو مطلب عويص[1]، ولن تتبين حقيقته إلا لأهل صناعة البرهان، وهم العلماء الذين خصهم الله تبارك وتعالى بعلمه، وقرن شهادتهم في الكتاب العزيز بشهادته وشهادة ملائكته.

وأما أبو المعالي فإنه رام أن يبين هذه المقدمة بمقدمات: **إحداها** أن الجائز لابد له من مخصص يجعله بأحد الوصفين الجائزين أولى منه بالثاني؛ **والثانية** أن هذا المخصص لا يكون إلا مريدا؛ **والثالثة** أن الموجود عن الإرادة هو حادث. ثم بيّن أن الجائز يكون عن الإرادة، أي عن فاعل مريد، من قِبَل أن كل فعل فإما أن يكون عن الطبيعة، وإما عن الإرادة. والطبيعة ليس يسكون عنها أحد الجائزين المماثلين، أعني لا تفعل المماثل دون مماثله. بل تفعلهما. مثال ذلك أن السقمونيا ليست تجذب الصفراء التي في الجانب الأيمن من البدن مثلا دون التي في الأيسر. وأما الإرادة فهي التي تختص[2] الشيء دون مماثله. ثم أضاف إلى هذه أن العالم مماثل كونه في الموضع الذي خلق فيه من الجو الذي خلق فيه، يريد الخلاء، لكونه في غير ذلك الموضع من ذلك الخلاء. فأنتج عن ذلك أن العالم خلق عن إرادة.

حضر مجلس سقراط، فرآه يثلب الشعر فتركه، ثم انتقل إلى قول فيثاغورس في الأشياء المعقولة، وعاش إحدى وثمانين سنة، وعنه أخذ أرسطاطاليس، وخلفه بعد موته، وقال إسحق: إنه أخذ عن بقراط، وتوفي أفلاطون في السنة التي ولد فيها الإسكندر، وما ألفه من الكتب على ما ذكره ثاون كتاب "السياسة"، كتاب "النواميس"، قول سماه "تاجيش في الفلسفة"، قول سماه "لاخس" في الشجاعة، كتاب "أطليطقوس"، كتاب المناسبات، وغيرها. الفهرست: لابن النديم، ط الهيئة العامة لقصور الثقافة، ج١، ص ٢٤٥: ص ٢٤٦ بتصرف، تحقيق د. محمد عوني، د. إيمان السعيد وبتصرف اختصار.

(١) وهذا خلافا لما استقرت عليه بالإجماع عقائد المسلمين وأقره علماؤهم في كل زمان من امتناع وبطلان وجود جائز أزلي، فتنبه، ويبينه كلام إمام الحرمين الآتي بعده.

(٢) لعلها (تخصّص) بدل (تختص).

والمقدمة القائلة إن الإدارة هي التي تخص أحـد الممـاثلين صـحيحة، والقائلة إن العالم في خلاء يخيط به كاذبة، أو غير بينة بنفسها. ويلزم أيضا عن وضعه هذا الخلاء أمر شنيع عندهم، وهو أن يكون قديما؛ لأنه إن كان محـدثا احتاج إلى خلاء[1].

وأما المقدمة القائلة إن الإرادة لا يكون عنها إلا مراد محدث فذلك شيء غير بيّن. وذلك أن الإرادة التي بالفعل فهي مع فعل المراد نفسه؛ لأن الإرادة من المضاف. وقد تبين أنه إذا وجد أحد المضافين بالفعل وجد الآخر بالفعل، مثـل الأب والابن؛ وإذا وجد أحدهما بالقوة وجد الآخر بالقوة. فإن كانت الإرادة التي بالفعل حادثة فالمراد ولابد حادث بالفعل. وإن كانت الإرادة التي بالفعل قديمـة

---

(١) الخلاء: هو (البُعْد) عند أفلاطون، و(الفضاء الموهوم) عند المتكلمين؛ أي: الفضاء الذي يثبته الوهم، ويدركه من الجسم المحيط بجسم آخر؛ كالفضاء المشغول بالماء أو الهواء في داخل الكوز، فهذا الفراغ الموهوم هو الذي من شأنه أن يحصل فيـه الجـسم، وأن يكون ظرفا له عندهم، وبهذا الاعتبار يجعلونه حيّزاً للجسم، وباعتبار فراغه عن شـغل الجسم إياه يجعلونه (خلاءً).
فالخلاء عندهم هو هذا الفراغ مع قيد ألا يشغله شاغل من الأجسام؛ فيكـون (لا شـيئا محضا)؛ لأن (الفراغ الموهوم) ليس بموجود في الخارج هو أمر موهم عنـدهم؛ إذ لـو وجد لكان بُعْدا مفطوراً، وهم لا يقولون به. والحكماء ذاهبـون إلـى امتنـاع الخـلاء، والمتكلمون إلى إمكانه، وما وراء المحدَّد ليس ببُعْد لانتهاء الأبعاد بالمحـدَّد، ولا قابـل للزيادة والنقصان؛ لانه لا شيءَ محضٌ، فلا يكون خَلاءً بأحد المُعينين، بل الخلاء إنمـا يلزم من وجود الحاوي مع عدم المحويّ؛ وذا غير مممكن. التعريفات للإمام الجرجاني، ص ٩٠.
قلت: ويُعلَم من قول المتكلمين: إن الخلاء أمر موهوم وأنه ليس ببعد مفطور كما يقـول الحكماء، أن اعتراض ابن رشد على المتكلمين وعلى الإمام الجويني بأنه يلزم من وضع الجويني للخلاء أمر شنيع هو أنه قديم أنه اعتراض فـي غيـر محلـه لأن المتكلمـين يجعلون الخلاء (لا شيء محض) ويجعلونه (أمرا موهوما) أي في الذهن لا وجود له في الخارج، وما كان كذلك لا يقال عليه محدث ولا قديم كما يعترض به ابن رشد. انتهـى. المحقق.

فالمراد الذي بالفعل قديم[١]. وأما الإرادة التي تتقدم المراد فهـي الإرادة التـي بالقوة، أعني التي لم يخرج مرادها إلى الفعل؛ إذ لم يقترن بتلك الإرادة الفعـل الموجب لحدوث المراد. ولذلك هو بيّن أنها، إذا خرج مرادها أنها على نحو من الوجود لم تكن عليه قبل خروج مرادها إلى الفعل؛ إذ كانت هـي الـسبب فـي حدوث المراد بتوسط الفعل. فإذاً لو وضع المتكلمون أن الإرادة حادثة لوجب أن يكون المراد محدثا ولابد[٢].

والظاهر من الشرع أنه لم يتعمق هذا التعمق مع الجمهـور. ولـذلك لـم يصرح لا بإرادة قديمة ولا حادثة؛ بل صرح بما الأظهر منه أن الإرادة موجدة موجودات حادثة؛ وذلك في قولـه تعـالى:﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَـٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾ ﴾ [سورة النحل آية: ٤٠]. وإنما كان ذلك لأن الجمهور لا يفهمون موجودات حادثة عن إرادة قديمة[٣]؛ بل الحق أن الشرع لم يـصرح في الإرادة لا بحدوث ولا بقدم؛ لكون هذا من المتشابهات في حـق الأكثـر[٤]. وليس بأيدي المتكلمين برهان قطعي على استحالة قيام إرادة حادثة في موجـود قديم؛ لأن الأصل الذي يعولون عليه في نفي قيام الإرادة بمحل قديم هو المقدمة

---

(١) بل هذا الأمر وهو: أن الإرادة بالفعل إن كانت قديمة لزم منها أن يكـون المـراد الـذي بالفعل قديم، أمر غير مستقيم وغير بيّن، وليس هناك من لازم ذهني يتعلق به.

(٢) وهذا ما يقول به المسلمون جميعا إلى يومنا هذا بلا خلاف فيه.

(٣) لكننا نعلم ونفهم أن صفة الإرادة قديمة قدم البـاري سـبحانه، ولكـن تعلقـات الإرادة محدثة، فلا إشكال.

(٤) بل ربما لأن هذا لا تتطرق إليه أذهان أغلب الناس لكن لكل قـوم مـا يناسـبهم مـن تفصيلاتهم ومعارفهم وفهومهم، فنحن لا نطالب العامة ابتداء بذلك ولكن إن علمناهم إياه فلا شيء: بل العلم مرغوب فيه ما لم يوقع في الشك والحيرة للمتلقي.

التي بيناً ههنا[١]، وهي أن ما لا يخلو عن الحوادث حادث. وسنبين هذا المعنى بيانا أتم عند القول في الإرادة.

فقد تبين لك من هذا كله أن الطرق المشهورة للأشعرية في السلوك إلى معرفة الله سبحانه ليست طرقا نظرية يقينية ولا طرقا شرعية يقينية[٢] وذلك ظاهر لمن تأمل أجناس الأدلة المنبهة، في الكتاب العزيز، على المعنى، أعني بمعرفة وجود الصانع. وذلك أن الطرق الشرعية إذا تؤملت وجدت، في الأكثر، قد جمعت وصفين: **أحدهما** أن تكون يقينية، **والثاني** أن تكون بسيطة غير مركبة، أعني قليلة المقدمات، فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأول.

* * *

وأما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقا نظرية، أعني مركبة من مقدمات وأقيسة. وإنما يزعمون أن المعرفة بالله، وبغيره من الموجودات، شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية، وإقبالها بالفكرة على المطلوب، ويحتجون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة. مثل قوله تعالى: ﴿ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ ﴾ [سورة البقرة آية: ٢٨٢]: ومثل قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَا ﴾ [سورة العنكبوت آية: ٦٩]. ومثل قوله تعالى:

---

(١) وعلى النقيض يرى المتكلمون وَهَن ما عول عليه ابن رشد من كلامه عن إثبات موجود قديم بالإرادة كما يقول به الفلاسفة.

(٢) هذا باعتبار ما آل إليه فهم ابن رشد ومقدماته التي ليست نظرية يقينية، ولا طرقا شرعية يقينية بل إنما سرت إليه من كلام الفلاسفة.

﴿ إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا ﴾ [سورة الأنفال آية: ٢٩] إلى أشـباه ذلـك كثيرة يظن أنها عاضدة لهذا المعنى.

ونحن نقول: إن هذه الطريقة. وإن سلمنا وجودها فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس[1]. ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلـت طريقـة النظر، ولكان وجودها بالناس عبثا. والقرآن كله إنما هو دعـاء إلـى النظـر والاعتبار. وتنبيه على طرق النظر. نعم لسنا ننكر أن تكون إماتة الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها، وإن كانت شرطا فيها، كما أن الصحة شرط في التعلم، وإن كانت ليست مفيدة له. ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة، وحـث عليها في جملتها حثا، أعني على العمل، لا أنها كافية بنفسها كما ظن القوم؛ بل إن كانت نافعة في النظرية فعلى الوجه الذي قلنا. وهذا بيّن عند مـن أنـصف، واعتبر الأمر بنفسه.

* * *

وأما المعتزلة[2] لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منـه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى. ويشبه أن تكون طرقهم مـن جـنس طرق الأشعرية[3].

---

(١) والسادة الصوفية لم يقولوا هذا مطلقا، بل هو أمر فتح من عند الله تعالى، فمن عمـل بما لم علم، علمه الله ما لم يعلم، بل نهي السادة الصوفية الناس عن أن يطلبوا بالعبادة والتقرب إلى الله ذلك العلم، بل المطلوب هو وجه الله تعالى، وهذا إن شاء الله أمر العبد به وإن لم يشأ فلا.

(٢) المعتزلة: ويسمون أصحاب العدل والتوحيد، ويلقبون بالقَدَرية، والعدلية. وهم قد جعلوا لفظ القدرية مشتركا، وقالوا: لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيره وشـره مـن الله تعالى، احترازا من وصمة اللقب، إذ كان الذم به متفقا عليه لقول النبي عليه الصلاة والسلام: "القدرية مجوس هذه الأمة" وكانت الـصفاتية تعارضـهم بالاتفـاق، علـى أن =

الجبرية والقدرية متقابلتان تقابل التضاد؛ فكيف يطلق لفظ الضد على الضد؟ وقـد قـال النبي عليه الصلاة والسلام: "القدرية خصماء الله في القـدر" والخـصومة فـي القـدر، وانقسام الخير والشر على فعل الله وفعل العبد لن يتصور على مذهب من يقول بالتسليم والتوكل، وإحالة الأحوال كلها على القدر المحتوم، والحكم المحكوم، والذي يعم طائفـة المعتزلة من الاعتقاد.

القول بأن الله تعالى قديم، والقدم أخص وصف ذاته. ونفوا الـصفات القديمـة أصـلا، فقالوا: هو عالم بذاته، قادر بذاته، حي بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة. فهي صفات قديمـة، ومعان قائمة به؛ لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الإلهية.

واتفقوا على أن كلامه محدث مخلوق في محل. وهو حرف وصوت كتـب أمثالـه فـي المصاحف حكايات عنه. فإن ما وجد في المحل عرض قد فني في الحال.

واتفقوا على أن الإرادة والسمع والبصر ليست معاني قائمة بذاته، لكن اختلفوا في وجوه وجودها، ومحامل معانيها كما سيأتي.

واتفقوا على نفي رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار، ونفي التشبيه عنه مـن كـل وجه: جهة، ومكانا، وصورة، وجسما، وتحيـزا، وانتقـالا، وزوالا، وتغيـرا، وتـأثرا، وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها. وسموا هذا النمط: توحيدا.

واتفقوا على أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها. مستحق على ما يفعلـه ثوابـا وعقابا في الدار الآخرة. والرب تعالى منزه أن يضاف إليه شر وظلم، وفعل هـو كفـر ومعصية، لأنه لو خلق الظلم كان ظالما، كما لو خلق العدل كان عادلا.

واتفقوا على أن الله تعالى لا يفعل إلا الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمـة رعايـةُ مصالح العباد، وأما الأصلح والألطف ففي وجوبه عندهم خلاف. وسـموا هـذا الـنمط: عدلا.

واتفقوا على أن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة، استحق الثواب والعوض. والتفضل معنى آخر وراء الثواب. وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها، اسـتحق الخلود في النار، لكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار. وسمعوا هـذا الـنمط: وعـدا ووعيدا.

واتفقوا على أن أصول المعرفة، وشكر النعمة واجبة قبل ورود السمع. والحسن والقبح ويجب معرفتهما بالعقل. واعتناق الحسن. واجتناب القبيح واجب كذلك. وورود التكاليف ألطاف للباري تعالى، أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء عليهم السلام امتحانا واختبـــــارا ﴿ لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَىَّ عَنۢ بَيِّنَةٍ ﴾ [الأنفال: ٤٢].

واختلفوا في الإمامة، والقول فيها نـصا، واختيـارا. الملـل والنحـل- للـشهرستاني ج١ص٣٥:ص٣٦.

فإن قيل: فإذاً قد تبين أن هذه الطرق كلها ليست واحدة منها هي الطريقة الشرعية التي دعا الشرع منها جميع الناس، على اختلاف فطرهم إلى الإقرار بوجود البارئ سبحانه، فما هي الطريقة الشرعية التي نبه الكتاب العزيز عليها، واعتمدتها الصحابة رضوان الله عليهم؟

قلنا: الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها، ودعا الكل من بابها. إذا استقرئ الكتاب العزيز، وُجدت تنحصر في جنسين.

أحدهما: طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجله، ولنسم هذه دليل العناية.

والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات مثل اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسية والعقل. ولنسم هذه دليل الاختراع.

فأما الطريقة الأولى فتنبني على **أصلين: أحدهما** أن جميع المجموعات التي ههنا موافقة لوجود الإنسان؛ **والأصل الثاني** أن هذه الموافقة هي، ضرورة من قِبَل فاعل قاصد لذلك مريد؛ إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق. فأما كونها موافقة لوجود الإنسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الإنسان، وكذلك موافقة الأزمنة الأربعة له. والمكان الذي هو فيه أيضا، وهو الأرض. وكذلك تظهر أيضا موافقة كثير من

---

[٣] يبدو في كلام ابن رشد التعصب الشديد لكلام الفلاسفة الواهن والتحكُّم حيث كاد أن يحكم على كلام المعتزلة حكماً صريحاً أيضاً بما قاله في السادة الأشاعرة، مع أنه لم يطَّلع على أقوالهم، وكأن الفلاسفة تملك الحقيقة المطلقة أو كلامه يشتمل في باب الأدلة على الحقيقة المطلقة. فتنبَّه.

الحيوان له والنبات والجماد وجزئيات كثيرة مثل الأمطار والأنهار والبحار، وبالجملة الأرض والماء والنار والهواء. وكذلك أيضا تظهر العناية في أعضاء الإنسان وأعضاء الحيوان، أعني كونها موافقة لحياته ووجوده.

وبالجملة فمعرفة ذلك، أعني منافع الموجودات، داخلة في هذا الجنس. ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن منافع جميع الموجودات.

وأما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله، ووجود النبات ووجود السماوات. وهذه الطريقة تنبني على أصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس:

أحدهما: أن هذه الموجودات مخترعة. وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات، كما قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ ﴾ [سورة الحج آية: ٧٣] الآية. فإنا نرى أجساما جمادية ثَمَّ تحدث فيها الحياة، فنعلم قطعا أن ههنا موجدا للحياة ومنعما بها، وهو الله تبارك وتعالى. وأما السماوات فنعلم، من قِبَل حركاتها التي لا تفتر، أنها مأمورة بالعناية بما ههنا، ومسخرة لنا. والمسخر المأمور مخترع من قِبَل غيره ضرورة.

وأما الأصل الثاني فهو أن كل مخترَع فله مخترِع.

فيصح من هذين الأصلين أن للموجود فاعلا مخترعا له. وفي هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات. ولذلك كان واجبا على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء، ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع

الموجودات؛ لأن من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع. وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ ..﴾ [سورة الأعراف آية: ١٨٥] وكذلك أيضا من تتبع معنى الحكمة في موجود موجود، أعني معرفة السبب الذي من أجله خلق والغاية المقصودة به، كان وقوفه على دليل العناية أتم.

فهذان الدليلان هما دليلا الشرع. وأما أن الآيات المنبهة على الأدلة المفضية إلى وجود الصانع سبحانه في الكتاب العزيز هو منحصرة في هذين الجنسين من الأدلة فذلك بيّن لمن تأمل الآيات الواردة في الكتاب العزيز في هذا المعنى(١) وذلك أن الآيات التي في الكتاب العزيز في هذا المعنى إذا تصفحت وجدت **على ثلاثة أنواع**: إما آيات تتضمن التنبيه على دلالة العناية، وإما آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع، وإما آيات تجمع الأمرين من الدلالة جميعا.

فأما الآيات التي تتضمن دلالة العناية فقط فمثل قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا ۝ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ۝ ﴾ [سورة النبأ الآيتان: ٧، ٨] إلى قوله: ﴿ وَجَنَّٰتٍ أَلْفَافًا ۝ ﴾ [سورة النبأ آية: ١٦]،ومثل

---

(١) ودليل العناية ودليل الاختراع هذان يقول بهما جماهير المسلمين معنىً وعلى رأسهم سادتنا الأشاعرة وسادتنا الصوفية، وإن سماهم بعضهم بالتدبر والتفكر، ومعرفة حكمة وجود الأشياء، بل والمعتزلة قالوا بهذا وإن أخطأوا في طرق الاستدلال في أبواب علم الكلام.

فالسادة الصوفية ينبني الطريق عندهم على الذكر والفكر، والفكر: هو النظر في الموجودات والتأمل في حكمتها وأسرارها وخباياها.

وأول الواجبات عند السادة الأشاعرة هو معرفة الحق سبحانه، ويسبقه النظر الموصّل لتلك المعرفة.

قولـــــــــــه: ﴿ تَبَارَكَ ٱلَّذِى جَعَلَ فِى ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَٰجًا وَقَمَرًا مُّنِيرًا ﴾ [سورة الفرقان آية: ٦١]، ومثل قوله تعـــالى: ﴿ فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ ﴿٢٤﴾ ﴾ [سورة عبس آية: ٢٤] الآية. ومثل هذا كثير في القرآن.

وأما الآيات التي تتضمن دلالة الاختراع فقط فمثل قوله تعالـــــــــــى: ﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ ﴾ [سورة الغاشية آية: ١٧] الآية، ومثل قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ ﴾ [سورة الحج آية: ٧٣]، ومن هذا قوله تعالى حكاية عن قول إبـــراهيم: ﴿ إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ﴾ [سورة الأنعام آية: ٧٩]، إلى غير ذلك من الآيـــات التي لا تحصى.

وأما الآيات التي تجمع الدلالتين فهي كثيرة أيضا؛ بل هي الأكثر، مثـــل قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾ [سورة البقرة آية: ٢١] إلى قولـــه: ﴿ فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [سورة البقرة آية: ٢٢] فإن قوله: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾ تنبيـــه علـــى دلالـــة الاختـــراع، وقولـــــــه: ﴿ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً ﴾ [سورة البقرة آية: ٢٢] تنبيه على دلالة العناية. ومثل هذا قولـــه

تعـــــالى: ﴿ وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلْأَرْضُ ٱلْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَٰهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ ﴿٣٣﴾ ﴾ [سورة يس آية: ٣٣] وقوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴿١٩١﴾ ﴾ [سورة آل عمران آية: ١٩١]. وأكثر الآيات الواردة في هذا المعنى يوجد فيها النوعان من الدلالة.

فهذه الطريق هي الصراط المستقيم التي دعا الله الناس منها إلى معرفــة وجوده، ونبههم على ذلك بما جعل في فطرهم من إدراك هذا المعنى وإلى هــذه الفطرة الأولى المغروزة في طباع البشر الإشارة بقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ ﴾ إلى قولـــــه: ﴿ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ﴾ [سورة الأعراف آية: ١٧٢]. ولهذا قد يجب على من كان وكّــده طاعــةُ الله فــي الإيمان به، وامتثال ما جاءت به رسله، أن يسلك هذه الطريقة، حتى يكون مــن العلماء الذين يشهدون لله بالربوبية، مع شهادته لنفسه وشهادة ملائكته له، كمــا قال تبارك وتعــالى: ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١٨﴾ ﴾ [آل عمران: ١٨] ومن دلالة الموجودات من هاتين الجهتين عليه هو التسبيح المشار إليه في قوله تبارك وتعالى: ﴿ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾ [سورة الإسراء آية: ٤٤].

فقد بان من هذه الأدلة أن الدلالة على وجود الصانع منحصرة في هــذين الجنسين: دلالة العناية ودلالة الاختراع، وتبين أن هاتين الطريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواص، وأعني بالخواص العلماء، وطريقة الجمهور. وإنما الاخــتلاف

بين المعرفتين في التفصيل، أعني أن الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس. وأما العلماء فيزيدون على ما يُدْرَك من هذه الأشياء بالحس ما يُدْرَك البرهان، أعني من العناية والاختراع، حتى لقد قال بعض العلماء: إن الذي أدركه العلماء من معرفة أعضاء الإنسان والحيوان هو قريب من كذا وكذا آلاف منفعة.

وإذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة هي الطريقة الشرعية والطبيعية، وهي التي جاءت بها الرسل، ونزلت بها الكتب. والعلماء ليس يَفْضُلُون الجمهور في هذين الاستدلالين من قِبَل الكثرة فقط؛ بل ومن قِبل التعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه. فإن مثال الجمهور في النظر إلى الموجودات مثالهم في النظر إلى المصنوعات التي ليس عندهم علم بصنعتها. فإنهم إنما يعرفون من أمر ما أنها مصنوعات فقط، وأن لها صانعا موجودا. ومثال العلماء في ذلك مثال من نظر إلى المصنوعات التي عندهم فعلم ببعض صنعتها وبوجه الحكمة فيها. ولا شك أن من حاله من العلم بالمصنوعات هذه الحال فهو أعلم بالصانع، من جهة ما هو صانع، من الذي لا يعرف من تلك المصنوعات إلا أنها مصنوعة فقط. وأما مثال الدهرية[1] في هذا، الذين جحدوا الصانع سبحانه، فمثال من أحسَّ مصنوعات فلم يعترف أنها مصنوعات؛ بل ينسب ما رأى فيها من الصنعة إلى الاتفاق والأمر الذي يحدث من ذاته.

---

(١) الدَّهرية: الطبيعيون، من ألِفَ المحسوس وركن إليه، وظن أنه لا عالم سوى ما هو فيه من مطعم شهيٍّ، ومنظر بهيٍّ، ولا عالم وراء هذا المحسوس، وهؤلاء لا يثبتون معقولا. ويقولون: وما يهكلنا إلا الدهر، ويقولون: إن هي إلا أرحام تدفع وأرض تبلع. الملل والنحل – للإمام الشهرستاني، ج٢، ص٣ مع زيادة وتصرف.

الفصل الثاني

القول في وحدانية الله

فإن قيل: كانت هذه الطريقة هي الطريقة الشرعية في معرفة وجود الخالق سبحانه فما طريق وحدانيته الشرعية أيضا، وهي معرفة أنه لا إله إلا هو، فـإن هذا النفي هو معنى زائد على الإيجاب الذي تضمنت هذه الكلمة، والإيجاب قـد ثبت في القول المتقدم، فما يطلب بثبوت النفي؟

قلنا: أما نفي الألوهية عن سواه فإن طريق الشرع في ذلك هي الطريق التي نص عليها الله تعالى في كتابه العزيز، وذلك في ثلاث آيـات. إحـداها قوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [سورة الأنبياء آية: ٢٢]، والثانية قوله تعالـــى: ﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾ ﴾ [سورة المؤمنون آية: ٩١]، والثالثة قوله تعالى: ﴿ قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾ ﴾ [سـورة الإسراء آية: ٤٢].

فأما الآية الأولى فدلالتها مغروزة في الفطر بالطبع؛ وذلك أنه من المعلوم بنفسه أنه إذا كان ملكان كل واحد منهما فعله فعل صاحبه، أنه لـيس يمكـن أن يكون عن تدبيرهما مدينة واحدة؛ لأنه ليس يكون عن فاعلين من نوع واحد فعل

واحد. فيجب ضرورة – إن فعلا معا – أن تفسد المدينة الواحدة؛ إلا أن يكون أحدهما يفعل ويبقى الآخر عطلا؛ وذلك منتفٍ في صفة الآلهة. فإنه متى اجتمع فعلان من نوع واحد على محل فسد المحل ضرورة. هذا معنى قوله سبحانه: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [سورة الأنبياء آية: ٢٢][١].

وأما قوله: ﴿ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ ﴾ فهذا رد منه على من يضع آلهة كثيرة مختلفة الأفعال، وذلك أنه يلزم في الآلهة المختلفة الأفعال، التي لا يكون بعضها مطيعا لبعض، ألا يكون عنها موجود واحد. ولما كان العالم واحدا وجب ألا يكون موجودا عن آلهة متفننة الأفعال.

وأما قوله تعالى: ﴿ قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾ ﴾ [سورة الإسراء آية: ٤٢]. فهي كالآية الأولى، أعني أنه برهان على امتناع إلهين فعلهما واحد. ومعنى هذه الآية أنه لو كان فيهما آلهة قادرة على إيجاد العالم وخلقه غير الإله الموجود، حتى تكون نسبته من هذا العالم نسبة الخالق له، لوجب أن يكون على العرش معه. فكان يوجد موجودان متماثلان ينسبان إلى محل واحد نسبة واحدة. فإن المثلين لا ينسبان إلى محل واحد نسبة واحدة؛ لأنه إذا اتحدت النسبة اتحد المنسوب، أعني لا يجتمعان في النسبة إلى محل واحد، كما لا يحلان في محل واحد، إذا كانا مما شأنهما أن يقوما بالمحل، وإن كان الأمر في نسبة الإله إلى العرش ضد هذه النسبة، أعني أن

(١) وهذا المسمى عند المتكلمين بدليل الممانعة لامتناع أن يكون فيهما تعالى آلهة وإلا لفسدت السماوات والأرض.

العرش يقوم به، لا أنه يقوم بالعرش. ولذلك قـال الله تعـالى: ﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ۖ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا ﴾ [سورة البقرة آية: ٢٥٥]. فهذا هو الدليل الذي بالطبع والشرع في معرفة الوحدانية. وإنما الفـرق بـين العلمـاء والجمهور في هذا الدليل أن العلماء يعلمون من إيجاد العـالم وكـون أجزائـه بعضها من أجل بعض بمنزلة الجسد الواحد أكثر مما يعلمه الجمهور من ذلـك. ولهذا المعنى الإشارة بقوله تعالى فـي آخـر الآيـة: ﴿ سُبْحَـٰنَهُۥ وَتَعَـٰلَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا ﴿٤٣﴾ تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَـٰوَٰتُ ٱلسَّبْعُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَـٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۗ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴿٤٤﴾ ﴾ [سورة الإسراء الآيتان: ٤٣، ٤٤].

وأما ما تتكلفه الأشعرية من الدليل الذي يستنبطونه من هذه الآية، وهـو الذي يسمونه دليل الممانعة فشيء ليس يجري مجرى الأدلة الطبيعية والشرعية. أما كونه ليس يجري مجرى الطبع فلأن ما يقولون في ذلك ليس برهانا.

وأما كونه لا يجري مجرى الشرع فلأن الجمهور لا يقدرون على فهم ما يقولون من ذلك، فضلا عن أن يقع لهم به إقناع. وذلك أنهم **قالوا**: لو كانا اثنين فأكثر لجاز أن يختلفا، وإذا اختلفا لم يخل ذلك من ثلاثة أقسام لا رابع لها: **إما** أن يتم مرادهما جميعا، **وإما** ألا يتم مراد واحد منهما، **وإما** أن يتم مراد أحدهما ولا يتم مراد الآخر – **قالوا**: ويستحيل ألا يتم مراد واحد منهما؛ لأنه لو كان الأمـر كذلك لكان العالم لا موجودا ولا معدوما. ويستحيل أن يتم مرادهما معا؛ لأنه كان يكون العالم موجودا معدوما. فلم يبق إلا أن يتم مرادهما معا؛ لأنه كان يكـون

العالم موجودا معدوما. فلم يبق إلا أن يتم مراد الواحد، ويبطل مراد الآخر. فالذي بطلت إرادته عاجز، والعاجز ليس بإله.

ووجه الضعف في هذا الدليل أنه كما يجوز في العقل أن يختلفا، قياسا على المريدين في الشاهد، يجوز أن يتفقا، وهو أليق بالآلهة من الخلاف[١]! وإذا اتفقا على صناعة العالم كانا مثل صانعين اتفقا على صنع مصنوع. وإذا كان هذا هكذا فلابد أن يقال إن أفعالهما، ولو اتفقا، كانت تتعاون لورودهما على محل واحد؛ إلا أن يقول قائل: فلعل هذا يفعل بعضا والآخر بعضا، ولعلهما يفعلان على المداولة، إلا أن هذا التشكيك لا يليق بالجمهور[٢]، والجواب في هذا لمن يشكك من الجدليين[٣] في هذا المعنى أن يقال: إن الذي يقدر على اختراع البعض يقدر على اختراع الكل، فيعود الأمر إلى قدرتهما على كل شيء[٤]. فإما أن يتفقا، وإما أن يختلفا، وكيفما كان تعاون الفعل. وأما التداول فهو نقص في حق

---

(١) لكن إن افترضنا حدوث اتفاق الإرادتين في بعض الأمور فلا شك أنهما لن يتفقا في كل الأمور، وأن توهُّم اتفاقهما في كل الأمور المرادة إنما هو (في العقل) كما يقول ابن رشد لا في الواقع، واتفاقهم في بعض المرادات إن جاز في العقل ووقع بعضه لا كله في الواقع فإنه في مقابل ما لن يتفقا عليه هو كالمعدوم لأنه نادر والنادر لا حكم له، وإنما الحكم للغالب. انتهى.

(٢) لكن ظن ابن رشد أن ذلك لا يليق بالجمهور لا ينفي أنه قد يقع من بعض الجمهور هذا التشكيك.

(٣) الجدليون: هم المنسوبون إلى الجدل، وهو: القياس المؤلف من المشهورات والمسلمات، والغرض منه: إلزام الخصم وإفحام من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان.

والجدل أيضا: دفع المرء خصمه عن إفساد قوله: بحجة أو شبهة أو يقصد به تصحيح كلامه، وهو الخصومة في الحقيقة. التعريفات: للإمام الجرجاني، ص ٦٦.

(٤) لو قسناه على الشاهد لتبين لنا عكس كلام ابن رشد، فليس كل ملك من الملوك يقدر على كل شيء يقدر عليه الملك الآخر، وربما قدر بعضهم على بعض الفعل دون بعضه الآخر، ولا استحالة في ذلك عقلا ولا واقعا.

كل واحد منهما. والأشبه أن لو كانا اثنين أن يكون العالم اثنين، فإذا العالم واحد فالفاعل واحد. فإن الفعل الواحد إنما يوجد عن واحد. فإذا ليس ينبغي أن يفهم من قوله تعالى: ﴿ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾ [سورة المؤمنون آية: ٩١] من جهة اختلاف الأفعال فقط؛ بل ومن جهة اتفاقها. فإن الأفعال المتفقة تتعاون في ورودها على المحل الواحد، كما تتعاون الأفعال المختلفة. وهذا هو الفرق بين ما فهمناه نحن من الآية وما فهمه المتكلمون[١]، وإن كان قد يوجد في كلام أبي المعالي إشارة إلى هذا الذي قلناه.

وقد يدلك على أن الدليل الذي فهمه المتكلمون من الآية ليس هو الدليل الذي تضمنته الآية: أن المحال الذي أفضى إليه دليلُهم غير المحال الذي أفضى إليه الدليلُ المذكور في الآية. وذلك أن المحال الذي أفضى إليه الدليل الذي زعموا أنه دليل الآية هو أكثر من محال واحد؛ إذ قسموا الأمر إلى ثلاثة أقسام، وليس في الآية تقسيم. فدليلهم الذي استعملوه هو الذي يعرفه أهل المنطق بالقياس الشرطي المنفصل[٢]، ويعرفونه هم، في صناعتهم بدليل السبر والتقسيم[١].

---

(١) لكن الفعل (علا) له حكم (العموم)، فيصلح أن يراد به ما قاله الأشاعرة من أن العلو هو الاستعلاء بسبب ذلك، لا اختلاف مقدار الأفعال نسبة وشرفا كما فهمه ابن رشد وألمح إليه أن الإمام الجويني أشار إليه، وإن كان يشمل المعنى، لكن التبادر من علامات الحقيقة، والمتبادر إلى الذهن العلو بالمعنى الذي أراده السادة الأشاعرة رضي الله عنهم.

(٢) الشرطية المنفصلة: إما حقيقية، وهي التي يحكم فيها بالتنافي بين جزءيها في الصدق والكذب معاً، كقولنا: إما أن يكون هذا العدد زوجا أو فردا، وإما مانعة الجمع، وهي التي يحكم فيها بالتنافي بين الجزءين في الصدق فقط، كقولنا: إما أن يكون هذا الشيء حجرا أو شجرا، وإما مانعة الخلو، وهي التي يحكم فيها بالتنافي بين الجزءين في الكذب فقط، كقولنا: إما أن يكون زيد في البحر أو لا يغرق.

والشرطية المنفصلة تتركب من قضيتين، إما متصلة، أو منفصلة، وتكون منفصلة إن أوجبت أو سلبت انفصال إحداهما عن الأخرى. تحرير القواعد المنطقية: لقطب الدين =

والدليل الذي في الآية هو الذي يُعرَف في صناعة المنطق بالشرطي المتصل[٢]. وهو غير المنفصل. ومن نظر في تلك الصناعة أدنى نظر تبين له الفرق بين الدليلين.

وأيضا. فإن المحالات التي أفضى إليها دليلهم غير المحال الذي أفضى إليه دليل الكتاب؛ وذلك أن المحال الذي أفضى إليه دليلهم هو أن يكون العالم. إما لا موجودا ولا معدوما؛ وإما أن يكون موجودا معدوما؛ وإما أن يكون الإله عاجزا مغلوبا. وهذه مستحيلات دائمة لاستحالة أكثر من واحد. والمحال الذي أفضى إليه دليل الكتاب ليس مستحيلا على الدوام، وإنما علقت الاستحالة فيه في وقت مخصوص، وهو أن يوجد العالم فاسدا في وقت الوجود. فكأنه قال: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [سورة الأنبياء آية: ٢٢] لوجد العالم فاسدا في الآن، ثم استثنى أنه غير فاسد، فوجب ألا يكون هنالك إلا إله واحد.

الرازي وهو شرح الرسالة الشمسية لنجم الدين القزويني، ط - مصطفى البابي الحلبي، ص ١١٠، ١١١ بتصرف.

(١) السبر والتقسيم: هو حصر الأوصاف في الأصل، وإبطال ما لا يصلح؛ فيتعين الباقي، تشنيف المسامع، شرح جمع الجوامع، للإمام الزركشي، ط - مؤسسة قرطبة، ج٣، ص ٢٧٥، والمكتبة المكية.

(٢) الشرطية المتصلة: وهي إما لزومية، وهي التي يكون فيها صدق التالي على تقدير صدق المقدم لعلاقة بينهما توجب ذلك: كالعليَّة والتضايف، وإما اتفاقية، وهي التي يكون فيها ذلك بمجرد توافق الجزءين على الصدق، كقولنا: إن كان الإنسان ناطقا فالحمار ناهق. والشرطية متصلة: إن أوجبت أو سلبت حصول إحدى القضيتين عند الأخرى. تحرير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية - للقزويني، ص ١١٠: ص ١١١ بتصرف.

فقد تبين من هذا القول الطرق التي دعا الشرع من قِبَلها الناس إلى الإقرار بوجود البارئ سبحانه، ونفي الإلهية عمن سواه، وهما المعنيان اللذان تتضمنهما كلمة التوحيد، أعني لا إله إلا الله، فمن نطق بهذه الكلمة وصدق بهذين المعنيين اللذين تضمنتهما، بهذه الطريق التي وصفنا، فهو المسلم الحقيقي الذي عقيدته العقيدة الإسلامية. ومن لم تكن عقيدته مبنية على هذه الأدلة، وإن صدق بهذه الكلمة، فهو مسلم مع المسلم الحقيقي باشتراك الاسم.



الفصل الثالث

في الصفات

وأما الأوصاف التي صرح الكتاب العزيز بوصف الصانع الموجود للعالم بها فهي أوصاف الكمال الموجودة للإنسان، وهي سبعة: العلم، والحياة، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام.

أما العلم فقد نبه الكتاب العزيز على وجه الدلالة عليه في قوله تعالى: ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴾ [سورة الملك آية: ١٤]. ووجه الدلالة أن المصنوع يدل – من جهة الترتيب الذي في أجزائه – أعني كون صنع بعضها من أجل بعض، ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة بذلك المصنوع – أنه لم يحدث عن صانع هو طبيعة؛ وإنما حدث عن صانع رتب ما قبل الغاية قبل الغاية، فوجب أن يكون عالما به. مثال ذلك أن الإنسان إذا نظر إلى البيت، فأدرك أن الأساس إنما صنع من أجل الحائط، وأن الحائط من أجل السقف، تبين أن البيت إنما وجد عن عالم بصناعة البناء.

وهذه الصفة هي صفة قديمة؛ إذ كان لا يجوز عليه سبحانه أن يتصف بها وقتا ما. لكن ليس ينبغي أن يتعمق في هذا، فيقال ما يقول المتكلمون: إنه يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم. فإنه يلزم عن هذا أن يكون العلم بالمحدث، في وقت عدمه وفي وقت وجوده علما واحدا. وهذا أمر غير معقول؛ إذ كان العلم واجبا أن يكون تابعا للموجود. ولما كان الموجود تارة يُوجد فعلاً. وتارةً يوجِد قوةً. وجب أن يكون العلم بالوجودين مختلفا؛ إذ كان وقت وجوده بالقوة

غير وقت وجوده بالفعل. وهذا شيء لم يصرح به الشرع؛ بل الذي صرح به خلافه، وهو أنه يعلم المحدثات حين حدوثها، كما قال تعالى: ﴿ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴾ [سورة الأنعام آية: ٥٩]. فينبغي أن يوضع في الشرع أنه عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون، وعالم بالشيء إذا كان على أنه قد كان، وعالم بما قد تلف أنه قد تلف في وقت تلفه. وهذا هو الذي تقتضيه أصول الشرع. وإنما كان هكذا لأن الجمهور لا يفهمون من العالم في الشاهد غير هذا المعنى(١).

وليس عند المتكلمين برهان يوجب أن يكون بغير هذه الصفة إلا أنهم يقولون إن العلم المتغير بتغير الموجودات هو محدث، والبارئ سبحانه لا يقوم به حادث؛ لأن ما لا ينفك عن الحوادث، زعموا أنه حادث وقد بينا نحن كذب

---

(١) المعلوم في حق الله تعالى: أي بالفعل أزلا، وهذا ما عليه السنوسي وجماعة من أن للعلم تعلقا تنجيزيا قديما، وليس له صلوحي، وإلا لزم الجهل؛ لأن الصالح للعلم ليس بعالم، وأوُرِدَ عليه: أنه إن علم وجود الشيء قبل وجوده كان جهلاً، وإلا لزم تنجيزي حادث في العلم بأنه وُجد بالفعل وصلوحي قديم قبله، نعم علمه بأنه سيكون تنجيزي قديم، والتزام التعلقات الثلاثة بعضهم كالفهري، قال الخيالي: العلم بالوقوع تابع للوقوع، وكذا نقل اليوسي عن القرافي: أن قولهم: "تعلق العلم سابق رتبة على تعلق الإرادة والقدرة" محمول على العلم بذات الشيء أما بوقوعه فمتأخر، فتدبَّر، وهو معقول.
أما قول الأولين: "لو كان للعلم تعلق صلوحي لزم الجهل؛ لأن الصالح لأن يعلم ليس بعالم"؛ فجوابه: أن ثبوت الوجود لزيد بالفعل لا يصلح أن يكون معلوما قبل وجوده بالفعل، وعدم تعلق العلم بشيء لا يصلح أن يكون معلوما، لا يعد جهلا، كما أن عدم تعلق القدرة بالمستحيل لا يعد عجزا، فالله تعالى لا يعلم المعدوم موجودا؛ إذ هذا من الجهل. حاشية للشيخ محمد الأمير على شرح الشيخ عبد السلام المالكي لجوهرة التوحيد للقاني، ط مصطفى البابي الحلبي، ص ٨٥.

هذه المقدمة. فإذاً الواجب أن نقر هذه القاعدة على ما وردت، ولا يقال إنه يعلم حدوث المحدثات وفساد الفاسدات لا بعلم محدث ولا بعلم قديم؛ فإن هذه بدعة في الإسلام، ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ﴾ [سورة مريم آية: ٦٤].

وأما صفة الحياة فظاهر وجودها من صفة العلم؛ وذلك أنه يظهر في الشاهد أن من شرط العلم الحياة، والشرط عند المتكلمين يجب أن ينتقل فيه الحكم من الشاهد إلى الغائب. وما قالوه في ذلك صواب.

وأما صفة الإدارة فظاهر اتصافه بها؛ إذ كان من شرط صدور الشيء عن الفاعل العالم أن يكون مريدا له. وكذلك من شرطه أن يكون قادرا.

فأما أن يقال إنه مريد للأمور المحدثة بإرادة قديمة فبدعة، وشيء لا يعقله العلماء ولا يقنع الجمهور، أعني الذين بلغوا مرتبة الجدل؛ بل ينبغي أن يقال إنه مريد لكون الشيء في وقت كونه، وغير مريد لكونه في غير وقت كونه، كما قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ [سورة النحل آية: ٤٠]. فإنه ليس عند الجمهور، كما قلنا، شيء يضطرهم إلى أن يقولوا إنه مريد للحادثات بإرادة قديمة، إلا ما توهمه المتكلمون من أن الذي تقوم به الحوادث حادث[1].

---

(١) الإرادة صفة قديمة زائدة على الذات قائمة بها شأنها التخصيص، فتخصص كل ممكن ببعض ما يجوز عليه، وقوله: "قديمة" رد على قول الكرّامية: إنها حادثة تعالى الله أن يكون متصفا بحادث، قلت: بخلاف ما يتوهم ابن رشد من جواز أن تقوم الحوادث بالقديم تعالى عن ذلك علوا كبيرا، فقد وافق بذلك قول الكرامية المبتدعة. انتهى. المحقق.
إتحاف المريد للشيخ عبد السلام المالكي وحاشية الأمير كلاهما على جوهرة التوحيد للقاني مع زيادة.

فإن قيل فصفة الكلام من أين تثبت له قلنا ثبتت له من قيام صفة العلم به، وصفة القدرة على الاختراع، فإن الكلام ليس شيئا أكثر من أن يفعل المتكلم فعلا يدل به المخاطب على العلم الذي في نفسه أو يصير المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم الذي في نفسه، وذلك فعل من جملة أفعال الفاعل. وإذا كان المخلوق الذي ليس بفاعل حقيقي، أعني الإنسان. يقدر على هذا الفعل من جهة ما هو عالم قادر فكم بالحري أو يكون ذلك واجبا في الفاعل الحقيقي، ولهذا الفعل شرط آخر في الشاهد وهو أن يكون بوساطة، وهو اللفظ. وإذا كان هذا هكذا وجب أن يكون هذا الفعل من الله تعالى، في نفس من اصطفى من عباده، بوساطة ما، إلا أنه ليس يجب أن يكون لفظا ولابد مخلوقا له؛ بل قد يكون بواسطة ملك، وقد يكون وحيا، أي بغير لفظ يخلقه؛ بل يفعل فعلا في السامع ينكشف له به ذلك المعنى. وقد يكون بواسطة لفظ" يخلقه الله في سمع المختص بكلامه سبحانه وإلى هذه الأطوار الثلاثة الإشارة بقوله تعالى: ﴿ ۞ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ﴾ [سورة الشورى آية: ٥١] فالوحي هو وقوع ذلك المعنى في نفس الموحى إليه بغير واسطة لفظ يخلفه؛ بل بانكشاف ذلك المعنى له بفعل يفعله في نفس المخاطب، كما قال تبارك وتعالى: ﴿ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ۝ فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ ۝ ﴾ [سورة النجم الآيتان: ٩، ١٠] و ﴿ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ ﴾ [سورة الأحزاب آية: ٥٣] هو الكلام الذي يكون بواسطة ألفاظ يخلقها الله في نفس وهذا هو كلام حقيقي، وهو الذي خص الله به موسى. ولذلك قال تعالى: ﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ

مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴿١٦٤﴾ ﴾ [سورة النساء آية: ١٦٤]، وأمـا قولـه: ﴿ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً ﴾ [سورة الشورى آية: ٥١] فهذا هو القسم الثالث وهو الذي يكـون منـه بواسطة الملك. وقد يكون من كلام الله ما يلقيه الله إلى العلماء الذين هم ورثـة الأنبياء بوساطة البراهين. وبهذه الجهة صح عند العلماء أن القرآن كلام الله.

فقد لك تبين أن القرآن الذي هو كلام الله قديم، وأن اللفـظ الـدال عليـه مخلوق له سبحانه لا لبشر. وبهذا باين لفظ القرآن الألفاظ التي ينطق بها في غير القرآن، أعني أن هذه الألفاظ هي فعل لنا بإذن الله. وألفاظ القرآن هي خلق الله. ومن لم يفهم هذا على هذا الوجه لم يفهم هذه الصورة ولا يفهم كيف يقـال فـي القرآن إنه كلام الله. وأما الحروف التي في المصحف فإنما هي من صنعنا بإذن الله. وإنما وجب لها التعظيم لأنها دالة على اللفظ المخلوق لله، وعلـى المعنـى الذي ليس بمخلوق. ومن نظر إلى اللفظ دون المعنى، أعني لم يفصل الأمر، قال إن القرآن مخلوق. ومن نظر إلى المعنى الذي يدل عليه اللفظ قـال إنـه غيـر مخلوق، والحق هو الجمع بينهما.

والأشعرية قد نفوا أن يكون المتكلم فاعلا للكلام؛ لأنهم تخيلـوا أنهـم إذا سلموا هذا الأصل وجب أن يعترفوا أن الله فاعل لكلامه. ولما اعتقدوا أن المتكلم هو الذي يقوم الكلام بذاته ظنوا أنهم يلزمهم عن هذين الأصـلين أن يكـون الله فاعلا للكلام بذاته، فتكون ذاته محلا للحوادث. فقالوا: المتكلم ليس فاعلا للكلام.

وإنما هي صفة قديمة لذاته، كالعلم وغير ذلك. وهذا يصدق على كلام النفس، ويكذب على الكلام الذي يدل على ما في النفس، وهو اللفظ[١].

والمعتزلة لما ظنوا أن الكلام هو ما فعله المتكلم قالوا إن الكلام هو اللفظ فقط. ولهذا قال هؤلاء إن القرآن مخلوق. واللفظ عند هؤلاء من حيث هو فعل فليس من شرطه أن يقوم بفاعله. والأشعرية تتمسك بأن من شرطه أن يقوم بالمتكلم. وهذا صحيح في الشاهد في الكلامين معا، أعني كلام النفس واللفظ الدال عليه. وأما في الخالق فكلام النفس هو الذي قام به. فأما الدال عليه فلم يقم به سبحانه. فالأشعرية لما شرطت أن يكون الكلام بإطلاق قائما بالمتكلم أنكرت أن يكون المتكلم فاعلا للكلام بإطلاق. والمعتزلة لما شرطت أن يكون المتكلم

---

(١) وكلام الأشعرية إنما يقع على الكلام النفساني الذي هو صفة من صفات الله تعالى والقائم بذاته تعالى، صفة منافية للسكوت والآفة، هو بها آمرٌ ناه مخبر إلى غير ذلك، يدل عليها بالعبارة والكتابة والإشارة، فإذا عبر عنها بالعربية فالقرآن أو بالسريانية فالإنجيل أو بالعبرانية فالتوراة، فالمسمى واحد وإن اختلفت العبارات، هذا معنى كلامه سبحانه وتعالى، والمعتمد في الاستدلال على ثبوت صفة الكلام الدليل السمعي وإجماع الأمة، وتواتر النقل عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أنه تعالى متكلم، وشاع فيما بين أهل اللسان إطلاق اسم الكلام والقول على المعنى القائم بالنفس، والأصل في الإطلاق الحقيقة، وإذا ثبت أن الباري تعالى متكلم وأنه لا معنى للمتكلم إلا من قامت به صفة الكلام، وأن الكلام نفسي وحسي، وأنه يمتنع قيام الكلام الحسي بذاته سبحانه تعيَّن النفسي، ولا يكون إلا قديما، والكلام في لغة العربي يطلق على المعنى القائم بالنفس لقول الأخطل:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جُعِلَ اللسان على الكلام دليلاً

هذا نص كلام علماء الأشاعرة ليقارنه القارئ بما أورده ابن رَشد عنهم. المصدر السابق مع زيادة.

فاعلا للكلام بإطلاق أنكرت كلام النفس. وفي قول كل واحدة من الطائفتين جزء من الحق وجزء من الباطل، على ما لاح لك من قولنا[1].

وأما صفتا السمع والبصر فإنما أثبتهما الشرع لله تبارك وتعالى من قبل أن السمع والبصر يختصان بمعان مدركة في الموجودات ليس يدركها العقل. ولما كان الصانع من شرطه أن يكون مدركا لكل ما في المصنوع وجب أن يكون له هذان الإدراكان. فواجب أن يكون عالما بمدركات البصر وعالما بمدركات السمع؛ إذ هي مصنوعات له. وهذه كلها منبهة على وجودها للخالق سبحانه في الشرع من جهة تنبيهه على وجود العلم له. وبالجملة فما يدل عليه اسم الإله واسم المعبود فيقتضي أن يكون مدركا بجميع الإدراكات؛ لأنه من العبث أن يعبد الإنسان من لا يدرك أنه عابد له، كما قال تعالى: ﴿ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِى عَنكَ شَيْـًٔا ﴿٤٢﴾ ﴾ [سورة مريم آية: ٤٢]، وقال تعالى: ﴿ قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكُمْ شَيْـًٔا وَلَا يَضُرُّكُمْ ﴿٦٦﴾ ﴾ [سورة الأنبياء آية: ٦٦] فهذا القدر مما يوصف به الله سبحانه، ويسمى به، هو القدر الذي نص الشرع أن يعلمه الجمهور، لا غير ذلك.

* * *

---

(١) والكلام عندنا بمعنى القائم بالنفس ليس بمخلوق، واللفظ الدال عليه مخلوق، والحبر والكاغد للمصحف مخلوقان، ففارق بين الدال (اللفظ)، والمدلول عليه (الكلام النفسي القائم بذاته سبحانه).

ومن البدع التي حدثت في هذا الباب السؤال عن هذه الصفات: هل هي الذات أم زائدة على الذات، أي هل هي صفة نفسية أو صفة معنوية؟ وأعني بالنفسية التي توصف بها الذات لنفسها، لا لقيام معنى فيها زائد على الذات، مثل قولنا: واحد وقديم. والمعنوية التي توصف بها الذات لمعنى قائم فيها - فإن الأشعرية يقولون: إن هذه هي صفات معنوية، وهي صفات زائدة على الذات. فيقولون: إنه عالم بعلم زائد على ذاته، وحي بحياة زائدة على ذاته، كالحال في الشاهد[1]، ويلزمهم على هذا أن يكون الخالق جسما[2]؛ لأنه يكون هنالك صفة وموصوف وحامل ومحمول، وهذه هي حال الجسم. وذلك أن الذات لابد أن يقولوا إنها قائمة بذاتها والصفات قائمة بها، أو يقولوا إن كل واحد منها قائم

---

(١) قال الشيخ محمد الأمير الأشعري رحمه الله تعالى: لنا أنهما زائدتان (أي: السمع والبصر) على العلم في الشاهد، (والأصل المغايرة فيما ورد في الغائب، قلت: (المحقق): وهذا خلاف قول ابن رشد: (كالحال في الشاهد)، مريدا بذلك أنه قول الأشاعرة، وليس الأمر كذلك كما ترى، وربما كان يرد على بعض الأشاعرة في زمنه قال بهذا. ثم قال الشيخ محمد الأمير الأشعري: والتأويل بلا دليل تلاعب، نعم، يجب التنبه إلى أن علم الله تعالى يستحيل عليه الخفاء بجميع الوجوه، فليس الأمر على ما يُعهد لنا من أن البصر يفيد بالمشاهدة وضوحا فوق العلم، بل جميع صفاته تامة كاملة يستحيل عليها ما كان من سمات الحوادث من الخفاء والزيادة والنقص إلى غير ذلك، وإن اتحد المتعلق وكانت الجهة متحدة بالنوع كالانكشاف في السمع والبصر والعلم، لكن لابد من تغاير على الخصوص مع الكمال المطلق، وكنه ذلك مفوض له سبحانه وتعالى، فتبصَّر. قلت (المحقق): فهذا النص السابق يبرئ السادة الأشعرية مما توهمه ابن رشد وألزمهم به من الجسمية وغيرها مما تلاه حاشاهم وكلا، ورضي الله عنهم أجمعين. إتحاف المريد، وحاشية الأمير على جوهرة التوحيد، الأول للأمير، والثاني للشيخ عبد السلام المالكي، ص ٨٨: ص ٨٩ مع زيادة وتوضيح.

(٢) على تسليم هذا الفرض لابن رشد فإن لازم المذهب ليس بمذهب، وفي كلامه أيضاً تحاملٌ كبير. فتنبَّه.

بنفسه فالآلهة كثيرة[١]. وهذا قول النصارى الذين زعموا أن الأقـــانيم الثلاثـــة: أقانيم الوجود والحياة والعلم. وقد قال تعالى في هذا: ﴿ لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ ﴾ [سورة المائدة آية: ٧٣]، وإن قالوا أحدهما قـــائم بذاتـــه والآخر قائم بالقائم بذاته فقد أوجبوا أن يكون جوهرا وعرضا؛ لأن الجوهر هو القائم بذاته، والعرض هو القائم بغيره، والمؤلف من جـــوهر وعـــرض جـــسم ضرورة.

وكذلك قول المعتزلة في هذا الجواب "إن الذات والصفات شيء واحد" هو أمر بعيد من المعارف الأُوَل؛ بل يظن أنه مضاد لها. وذلك أنه يظن أنـــه مـــن المعارف الأُوَل أن العلم يجب أن يكون غير العالم، وأنه ليس يجوز أن يكـــون العلم هو العالم، إلا لو جاز أن يكون أحد المضافين قرينة، مثل أن يكـــون الأب والابن معنى واحدا بعينه. فهذا تعليم بعيد عن أفهام الجمهور والتـــصريح بـــه بدعة؛ وهو أن يضلل الجمهور أحرى منه أن يرشدهم. وليس عنـــد المعتزلـــة برهان على وجوب هذا في الأوَّل سبحانه؛ إذ ليس عنـــدهم برهـــان، ولا عنـــد المتكلمين، على نفي الجسمية عنه؛ إذ نفي الجسمية، عندهم عنـــه انبنـــي علـــى وجوب الحدوث للجسم بما هو جسم. وقد بينا في صدر هذا الكتاب أنـــه لـــيس عندهم برهان على ذلك وأن الذين عندهم برهان على ذلك هم العلماء[٢].

---

(١) لم يلزم ذلك الأشاعرة، بل إنهم قالوا: هذه الصفات لا هي هو، ولا هي غيره، فهـــي لا تنفك عن الذات، وليست قدماء كثيرين حتى يلزم ما يقوله ابن رشد مـــن وجـــود آلهـــة كثيرة.

(٢) وقد نفى السادة الأشعرية الجسمية بأدلتها والمكان والجهة والتحيز والأعـــراض عنـــه سبحانه ببراهينه الساطعة التي لا تخفى على أحد من أهـــل العلـــم. وتـــشبيهه للـــسادة =

ومن هذا الموضع زل النصارى وذلك أنهم اعتقدوا كثرة الأوصاف، وأنها جواهر، لا قائمة بغيرها؛ بل قائمة بنفسها كالذات، واعتقدوا أن الصفات التي بهذه الصفة هما صفتان: العلم والحياة. قالوا: فالإله واحد من جهة، ثلاثة من جهة، يريدون أنه ثلاثة من جهة أنه موجود وحي وعالم؛ وهو واحد من جهة أن مجموعها شيء واحد. فهنا ثلاثة مذاهب: مذهب من رأى أنها نفس الذات ولا كثرة هنالك، ومذهب من رأى الكثرة، وهؤلاء قسمان؛ منهم من جعل الكثرة كثرة قائمة بذاتها، ومنهم من جعلها كثرة قائمة بغيره[1]. وهذا كله بعيد عن مقصد الشرع. وإذا كان هذا هكذا فإذا الذي ينبغي أن يعلم الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما يصرح به الشرع فقط، وهو الاعتراف بوجودها، دون تفصيل الأمر فيها هذا التفصيل؛ فإن ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور في هذا يقين أصلا. وأعني هنا بالجمهور كم من لم يُعْنَ بالصنائع البرهانية؛ وسواء كان حصلت له صنعة الكلام أو لم تحصل له. فإنه ليس في قوة صناعة الكلام الوقوف على هذا القدر من المعرفة؛ إذ أغنى مراتب صناعة الكلام أن يكون حكمة جدلية لا برهانية. وليس في قوة صناعة الجدل الوقوف على الحق في هذا. فقد تبين من هذا القول القدر الذي صرح به للجمهور من المعرفة في هذا، والطرق التي سلكت بهم في ذلك.

= الأشعرية بالنصارى ضربٌ من التهويل والتمويه والتشغيب، بل من يقول بترك العامة يعتقدون الجسمية بلا إنكار ولا تعليم لهم أولى وأحرى بنظير هذا الوصف المشين.

(١) والمعتزلة نفوا الصفات القديمة لتوهمهم بأن القول بها تعدد للقدماء مع الله تعالى، وهو محال وكفر، فأرادوا التوحيد فوقعوا في نفي الصفات حتى قالوا: هو عالم بذاته، قادر بذاته، حي بذاته، لا بعلم ولا بقدرة ولا بحياة، الملل والنحل، الشهرستاني، ج١، ص ٣٥ مع زيادة.

الفصل الرابع

في معرفة التّنزيه

وإذ قد تقرر من هذا المناهج التي سلكها الشرع في تعليم الناس أولا وجود الخالق سبحانه، والطرق التي سلكها في نفي الشريك عنه ثانيا، والتي سلكها ثالثا في معرفة صفاته، والقدر الذي صرح به من ذلك في جنس من هذه الأجنـــاس، وهو القدر الذي إذا زيد فيه أو نقص أو حُرِّف أو أُوِّل لم تحصل بـــه الـــسعادة المشتركة للجميع[١] فقد بقي علينا أن نعرف أيضا الطرق التي سلكها بالناس في تنزيه الخالق سبحانه عن النقائص ومقدار ما صرح به من ذلك، والسبب الـــذي من قِبَله اقتصر بهم على ذلك المقدار. ثم نذكر، بعد ذلك الطـــرق التـــي ســـلك بالناس في معرفة أفعاله، والقدر الذي سلك بهم من ذلك. فإذا تم لنـــا هـــذا فقـــد استوفينا غرضنا الذي قصدناه.

فنقول: أما معرفة هذا الجنس الذي هو التنزيه والتقديس فقد صرح به أيـــضا في غير ما آية من الكتاب العزيز؛ وأبينها في ذلك وأتمهـــا قولـــه تعـــالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ [سورة الشورى آية: ١١]. وقوله:

---

(١) ولا أدري ما حجة ابن رشد في أنه إذا أُوّل لم تحصل السعادة المشتركة للجميع، مع أن اللفظ إذا أوهم تشبيها أو تجسيما أو نقصا في ذات الله سبحانه، تحتم حينئذ التفويض في معناه أو تأويله تأويلا يتفق مع اللغة والشرع، وهذا ما عليه جماهير علماء المـــسلمين من الأشاعرة شرقا وغربا، قال بعضهم:

وكل لفظ أوهم التشبيهـــــــا أوّله أو فوّض ورُمْ تنزيهـــــــا

﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ۗ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ [سورة النحل آية: ١٧].

وذلك أنه من المغروز في فطر الجميع أن الخالق يجب أن يكون: إما على غير صفة الذي لا يخلق شيئا، أو على صفة غير شبيهة بصفة الذي لا يخلق شيئا وإلا كان من يخلق ليس بخالق. فإذا أضيف إلى هذا الأصل أن المخلوق ليس بخالق لزم عن ذلك أن تكون صفات المخلوق: إما منتفية عن الخالق، وإما موجودة في الخالق على غير الجهة التي هي عليها في المخلوق. وإنما قلنا على غير الجهة، لأن من الصفات التي في الخالق استدللنا على وجودها بالصفات التي في أشرف المخلوقات ههنا، وهو الإنسان، مثل إثبات العلم له والحياة والقدرة والإرادة وغير ذلك. وهذا هو معنى قوله عليه السلام: "**إن الله خلق آدم على صورته**"[١].

وإذا تقرر أن الشرع قد صرح بنفي المماثلة بين الخالق والمخلوق، وصرح بالبرهان الموجب لذلك، وكان نفي المماثلة يفهم منه شيئان: أحدهما أن يعدم الخالق كثيرا من صفات المخلوق، والثاني أن توجد فيه صفات للمخلوق على جهة أتم وأفضل بما لا يتناهى في العقل - فلينظر فيما صرح به الشرع من

---

(١) بل معناه: إن الله تعالى خلق المضروب على وجهه على ما جاء في سبب ورود الحديث، على صورة سيدنا آدم عليه السلام، فشرف الله تعالى بني آدم لشرف ابيهم بألا يضربوا على وجوههم احتراما لهذا المخلوق الذي خلقه الله تعالى بيده، ولذلك نهى النبي صلى الله عليه وسلم الضارب أن يضرب أحداً على وجهه لهذه المناسبة، فتنبه، وليس لما قاله ابن رشد فإنه ليس للإنسان من هذه الصفات إلا مجرد الاسم دون المعنى الحقيقة، فالحياة الحقيقية هي التي لا يعتريها موت وليس لها بداية ولا نهاية، وقل هذا في باقي الصفات، فتنبه.

أما ما ادعاه من تفسير الحديث فهو فيه كابن قتيبة الدينوري في تفسيره له في كتاب "مختلف الحديث" وهذا كلام لا يليق، أشار إلى خطئه وفظاعته أستاذنا العلامة مفتي الديار أ.د. علي جمعة حفظه الله تعالى ونفع به المسلمين.

هذين الصنفين وما سكت عنه، وما السبب الحكمي في سكوته؟ فنقول: أما ما صرح الشرع به من نفي صفات المخلوق عنه فما كان ظاهرا من أمره أنه من صفات النقائض؛ فمنها الموت، كما قال تبارك وتعالى: ﴿ وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَىِّ ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ ﴾ [سورة الفرقان آية: ٥٨]. ومنها النوم وما دونه مما يقتضي الغفلة والسهو عن الإدراكات والحفظ للموجودات، وذلك مصرح به في قوله تعالى: ﴿ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ﴾ [سورة البقرة آية: ٢٥٥]. ومنها النسيان والخطأ، كما قال تعالى: ﴿ قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى فِى كِتَٰبٍ ۖ لَّا يَضِلُّ رَبِّى وَلَا يَنسَى ﴾ [سورة طه آية: ٥٢] والوقوف على انتفاء هذه النقائص هو قريب من العلم الضروري. وذلك أن ما كان قريبا من هذه من العلم الضروري فهو الذي صرح الشرع بنفيه عنه سبحانه. وأما ما كان بعيدا عن المعارف الأُوَل الضرورية فإنما نبه عليه، بأن عرف أنه من علم الأقل من الناس، كما قال تعالى في غير ما آية من الكتاب: ﴿ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨٧﴾ ﴾ [سورة الأعراف آية: ١٨٧]، فإن قيل: فما الدليل على نفي هذه النقائض عنه، أعني الدليل الشرعي، قلنا: الدليل عليه ما ظهر من أن الموجودات محفوظة لا يتخللها اختلال ولا فساد. ولو كان الخالق تدركه غفلة أو خطأ أو نسيان أو سهو لاختلت الموجودات. وقد نبه الله تعالى على هذا المعنى في غير ما آية من كتابه، فقال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَا ۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِهِۦٓ ﴾ [سورة فاطر آية: ٤١] الآية، وقال تعالى: ﴿ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا ۚ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ ﴿٢٥٥﴾ ﴾ [سورة البقرة آية: ٢٥٥].

القول في صفة الجسمية

فإن قيل. فما تقول في صفة الجسمية. هل هي من الصفات التي صرح الشرع بنفيها عن الخالق أو هي من المسكوت عنها، فنقول: إنه من البين من أمر الشرع أنها من الصفات المسكوت عنها؟ وهي إلى التصريح بإثباتها في الشرع أقرب منها إلى نفيها[١]؛ وذلك أن الشرع قد صرح بالوجه واليدين في غير ما آية في الكتاب العزيز. وهذه الآيات قد توهم أن الجسمية هي له من الصفات التي فضل فيها الخالق المخلوق، كما فضله في صفة القدرة والإرادة، وغير ذلك من الصفات التي هي مشتركة بين الخالق والمخلوق، إلا أنها في الخالق أتم وجودا. ولهذا صار كثير من أهل الإسلام إلى أن يعتقدوا في الخالق أنه جسم لا يشبه سائر الأجسام. وعلى هذا الحنابلة، وكثير من تَبِعهم[٢].

---

(١) أما قوله: (التصريح بإثباتها في الشرع أقرب منها إلى نفيها) فهذا كلام جد خطير، فإنما الإجماع على أن المراد بها ليس ظواهرها ، فإنما الإجماع على أن المراد بها ليس ظواهرها قطعا، وإنما هي للتقريب للأذهان، فإذا قال تعالى: ﴿ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ ﴾ [الزمر: ٦٧]. فإنما المراد أنه قاهر لها مسيطر عليها بيده ملكها والتصرف فيها: يقول أحدهم: أستطيع أن أقتلك بإصبعي) فلاشك أنه يريد قدرته على قتله، وليس أنه يقتله بإصبعه، فهذا محال عادة لا يقع إلا على سبيل خرق العادة أو على سبيل المجاز أو بآلة يتحكم بها الإصبع، فكذلك أمثال هذه الآيات الكريمة، فتنبه.

(٢) هؤلاء هم الساقطون في مذهب الإمام أحمد كالزاغوني، وابن حامد بن علي البغدادي، وإمام الكرامية أبو محمد الكرامي الذي تنسب إليه الكرامية والمغيرة بن سعيد. وقد ألف الإمام تقي الدين الحصني الدمشقي كتابه الموسوم بـ "دفع شُبَه من شبَّه وتمرَّد ونسب ذلك إلى السيد الجليل الإمام أحمد"، بيَّن فيه ضلالهم ومعتقداتهم ومعتقدات ابن تيمية وفساد ذلك من كل وجه، فلا يغرنك قوله: (من الحنابلة) بل قل من المجسمة والمشبهة والحشوية.

والواجب عندي في هذه الصفة أن يُجرَى فيها على منهاج الشرع، فلا يصرح فيها بنفي ولا إثبات، ويجاب من سأل في ذلك من الجمهور بقوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ [سورة الشورى آية: ١١]، وينهي عن هذا السؤال[١]؛ وذلك لثلاثة معان:

أحدها: أن إدراك هذا المعنى ليس هو قريبا من المعروف بنفسه، برتبة واحدة، ولا رتبتين ولا ثلاث. وأنت تتبين ذلك من الطريق التي سلكها المتكلمون في ذلك، فإنهم قالوا: إن الدليل على أنه ليس بجسم أنه قد تبين أن كل جسم محدث. وإذا سئلوا عن الطريق التي منها يوقف على أن كل جسم محدث سلكوا في ذلك الطريق التي ذكرناها من حدوث الأعراض، وأن ما لا يتعرى عن الحوادث حادث. وقد تبين لك من قولنا إن هذه الطريق ليست برهانية[٢]، ولو كانت برهانية لما كان في طباع الغالب من الجمهور أن يصلوا إليها. وأيضا فإن ما يضعه هؤلاء القوم من أنه سبحانه ذات وصفات زائدة على الذات يوجبون بذلك أنه جسم أكثر مما ينفون عن الجسمية[٣]، بدليل انتفاء الحدوث عنه. فهذا هو السبب الأول في أنْ لم يصرح الشرع بأنه ليس بجسم.

---

(١) وهذا هو التفويض وهو أحد طريقين عند السادة الأشاعرة، والطريق الأخرى هي التأويل.

(٢) على ما أدّاه إلى تفكيره وبرهانه الذي يعد من قبيل الهزل عند الأشاعرة رضي الله عنهم.

(٣) حاشا السادة الأشعرية أن يوجبوا ذلك، وإنما قالوا: إن صفات المولى سبحانه لا هي هو ولا هي غيره. بمعنى: أنها ليست هي هو فيلزم التركيب الذي مؤداه الحدوث، ولا هي غيره بمعنى أنها لا تنفك عنه وصفا، فتنبه للكلامين وميز أيهما غث وأيهما سمين.

وأما السبب الثاني: فهو أن الجمهور[١] يرون أن الموجود هو المتخيل والمحسوس، وأن ما ليس بمتخيل ولا بمحسوس فهو عدم[٢] فإذا قيل لهم إن ههنا موجودا ليس بجسم ارتفع عنهم التخيل، فصار عندهم من قبيل المعدوم، ولا سيما إذا قيل إنه لا خارج العالم ولا داخله، ولا فوق ولا أسفل. ولهذا اعتقدت الطائفة الذين أثبتوا الجسمية في الطائفة التي نفتها عنه سبحانه أنها ملشية، وأعتقد الذين نفوها في المثبتة أنها مكثِّرة[٣].

وأما السبب الثالث: فهو أنه إذا صرح بنفي الجسم عرضت في الشرع شكوك كثيرة، مما يقال في المعاد وغير ذلك. فمنها ما يعرض: من ذلك في الرؤية التي جاءت بها السنة الثابتة. وذلك أن الذين صرحوا بنفيها فرقتان، المعتزلة والأشعرية: فأما المعتزلة فدعاهم هذا الاعتقاد إلى أن نفوا الرؤية. وأما الأشعرية. فأرادوا أن يجمعوا بين الأمرين، فعسر ذلك عليهم، ولجأوا في الجمع إلى أقاويل سوفسطائية سنرشد إلى الوهن الذي فيها عند الكلام في الرؤية[٤].

---

(١) الجمهور هنا هم عموم المسلمين وليس جماهير العلماء كما مر في أكثر من موضع من كلامه.

(٢) ولذلك كان حتما على العلماء من لدن الصحابة رضوان الله عليهم إلى يومنا هذا أن يبينوا هذا لجمهور المسلمين، فقالوا: (كل ما خطر ببالك فالله بخلافه)

(٣) لعل وصفهم بالملشية عند هؤلاء المجسمة بمعنى: (مِنْ لا شيءَ) أي: مما ظنه هؤلاء المجسمة في المولى سبحانه وتعالى).
وأما وصف أهل السنة والجماعة من الأشاعرة لهم بالمكثِّرة فعلله لأنهم (كثَّروا من الصفات التي هي من صفة الحوادث والأجسام ووصفوا بها الله تعالى).

(٤) أما عن مذهب الأشاعرة في الرؤية فإنهم قالوا: إنها تحصل من غير جهة، ولا إحاطة للمرئي، فإنه تعالى قال: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ﴾ [الأنعام: ١٠٣] ولما طلب سيدنا موسى الرؤية قال الله تعالى له: ﴿ لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ﴾ [الأعراف: ١٤٣]. فإن كان ابن رشد يعد ذلك سفسطة، فماذا يعتقد في ربه تعالى، فإن الأستاذ أبو إسحاق الأسفراييني قال: (أخص وصفه هو: كونٌ يوجب تمييزه عن الأكوان كلها) وإلا فأي تنزيه يتحدث عنه ابن رشد، وكيف أراد
=

ومنها أنه يوجب انتفاء الجهة، في بادئ الرأي، عن الخالق سبحانه أنه ليس بجسم فترجع الشريعة متشابهة، وذلك أن بعث الأنبياء على أن الوحي نازل إليهم من السماء[١]، وعلى ذلك انبنت شريعتنا هذه، أعني أن الكتاب العزيز نزل من السماء، كما قال تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ ۚ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ ﴾ [سورة الدخان آية: ٣] وانبنى نزول الوحي من السماء على أن الله في السماء[٢]، وكذلك كون الملائكة تنزل من السماء، وتصعد إليها، كما قال تعالى: ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ ﴾ [سورة فاطر آية: ١٠]، وقال تعالى: ﴿ تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ ﴾ [سورة المعارج آية: ٤]، وبالجملة جميع الأشياء التي تلزم القائلين بنفي الجهة، على ما سنذكره بعد عند التكلم في الجهة. ومنها أنه إذا صرح بنفي الجسمية وجب التصريح بنفي الحركة. فإذا

=

بجرة قلم منه الإتيان على عقائد الألوف المؤلفة من أكابر علماء الإسلام ممن سبقه، وقد جاءوا باعتقادهم من لدن الصحابة إلى القرون الثلاثة الأولى التي هي خير القرون وليس هو فيها، ثم ينقلب الحال فيصبح ما يقوله أئمة الإسلام سفسطة لأنها لا تتناسب مع ما أداه إليه فكره، فواعجباً لهذا الكلام!!

(١) لأنها جهة علو عند جميع الناس فناسب أن ينزل الوحي من السماء بالشرائع، وليس أن يخرج من الأرض لأنها جهة سفل لا تناسب شرف الوحي الموحى به.

(٢) يقال فيه ما قيل في سابقه من أن الله سبحانه وتعالى لابد وأن ينسب إلى العلو الذي هو السماء لأنه لا تحيط به الجهات، وإلا فليعبد من شاء أن يعبد صنما متحيزاً وله جهة ومكان.

أما دعواه بأن ما ليس بمحسوس فهو عدم عند عموم المسلمين أي الجاهلين منهم، فهذا كلام ركيك، والواجب على أصحاب الشبهة كهذا من المسلمين التعليم وبيان أن المولى سبحانه لا تدرك كنهه العقول، ولله المثل الأعلى؛ فإن أحدهم إذا أراد أن يدقق النظر إلى الشمس فهل يستطيع؟ قطعا لا، فكذلك العقل خلقه الله تعالى غير قادر على تصور ذات الله، ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم: "تخلقوا بأخلاق الله" ولكن قال: "ولا تفكروا في ذات الله"، فتنبه.

صرح بنفي هذا عسر ما جاء في صفة الحشر، من أن البارئ يطلع على أهـل الحشر، وأنه الذي يتولى حسابهم، كما قال تعالى: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾ ﴾ [سورة الفجر آية: ٢٢]، وكذلك يـصعب تأويـل حـديث النـزول المشهور[١] وإن كان التأويل أقرب إليه منه إلى أمر الحشر، مع أن ما جاء فـي الحشر متواتر في الشرع.

فيجب ألا يصرح للجمهور بما يؤول عندهم إلى إبطال هذه الظـواهر[٢]؛ فإن تأثيرها في نفوس الجمهور إنما هو إذا حملت على ظاهرها. وأما إذا أولت فإنما يؤول الأمر فيها إلى أحد أمرين: إما أن يسلط التأويل على هذه وأشياء هذه في الشريعة، فتتمزق الشريعة كلها[٣] وتبطل الحكمة المقصودة منها؛ وإمـا أن يقال في هذه كلها إنها من المتشابهات. وهذا كله بطّال للشريعة ومحوٌلهـا مـن النفوس، من غير أن يشعر الفاعل لذلك بعظيم ما جناه على الشريعة[٤]. مع أنك إذا اعتبرت الدلائل التي احتج بها المؤولون لهذه الأشياء تجـدها كلهـا غيـر

---

(١) كل هذا يصعب في ذهن ابن رشد أما عند العلماء، فالنزول الذي معناه الحركة والانتقال فإنه محال عليه تعالى، وهو بمعنى نزول رحمته، ولغة العرب واسعة جدا، والكلام فيها يحمل على الحقيقة إن أمكن وإلا أولناه وحمل على المجاز...

(٢) هذا منهج مرفوض أن يفشو الجهل وسوء الاعتقاد بالبارئ سبحانه ثم يُطَالَب العلمـاء بالانسياق خلف جهل العوام، دون تعليمهم وبيان صحيح الاعتقاد من فاسده، ألـيس الله تعالى قال: ﴿ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ ﴾ [آل عمران: ١٨٧]. ﴿ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ ﴾ [البقرة: ٢٨٣]، وهل إذا اعتقد أحد العوام طهارة ماء الترْعة الذي خالطته نجاسات كثيرة نجسته وأخرجته عن اسم الماء الطهور هل نترك بيان ذلك له، ونتركـه يتوضأ به ويغتسل وينظف ثيابه، بحجة أن وَقْعَ ذلك في نفسه سيكون له تأثير، إنما هذا هراء.

(٣) ولا أدري ما الذي يمزقها إلا أن يكون هذا التمزق في ذهن ابن رشد، وليس له محـل في الخارج؟!

(٤) إنما الجناية حيث لا يدري أو من حيث يدري إنما هي من قِبَل كلام ابن رشد نفسه.

برهانية؛ بل الظواهر الشرعية أقنع منها، أعني أن التصديق بها أكثر. وأنت تتبين ذلك من قولنا في البرهان الذي بنوا عليه نفي الجسمية. وكذلك تبين ذلك في البرهان الذي بنوا عليه نفي الجهة، على ما سنقوله بعد.

وقد يدلك على أن الشرع لم يقصد بنفي هذه الصفة للجمهور، أن لمكان انتفاء هذه الصفة عن النفس، أعني الجسمية، لم يصرح الشرع للجمهور بما هي النفس، قال في الكتاب العزيز: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [سورة الإسراء آية: ٨٥]. وذلك أنه يعسر قيام البرهان عند الجمهور على وجود موجود قائم بذاته ليس بجسم. ولو كان انتفاء هذه الصفة مما يقف عليه الجمهور لاكتفى بذلك الخليل، صلى الله عليه وسلم، في محاجة الكافر، حين قال له: ﴿ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ ﴾ [سورة البقرة آية: ٢٥٨] الآية؛ لأنه كان يكتفي بأن يقول له: أنت جسم والله ليس بجسم؛ لأن كل جسم محدث، كما تقول الأشعرية[١] وكذلك كان يكتفي موسى، عليه السلام عند محاجته لفرعون في دعواه الإلهية، وكذاك كان يكتفي صلى الله عليه وسلم في أمر الدجال في إرشاد المؤمنين إلى كذب ما يدعيه من الربوبية من أنه جسم والله ليس بجسم؛ بل قال عليه السلام في إرشاد المؤمنين إلى كذب ما يدعيه من الربوبية: "**إن ربكم ليس بأعور**"[٢] اكتفى

---

(١) ولما لا يقال: إنه نمرودٌ ظنَّ أنه مثل إله الخليل عليه السلام وأنه يشبهه من كل جهة لا يتعدى أن يكون بشرا مثله – تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا – فسلم الخليل عليه السلام له هذا، لاتضاحه من حال النمرود، بدليل قوله: ﴿ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ ﴾ [البقرة: ٢٥٨]. فتنبه، فلزم أن يحاجَّه بصفات كالإحياء وإطلاع الشمس من مغربها، فبهت الذي كفر.

(٢) والعور من لوازم الجسمية فنبهنا صلى الله عليه وسلم على لازم من لوازم الجسمية بل على نقيصة تنضم إلى كونه جسما يراه الناظرون من جملة الأجسام.

بالدلالة على كذبه بوجود هذه الصفة الناقصة التي ينتفي - عند كل أحد - وجودها - ببديهة العقل - في البارئ سبحانه.

فهذه كلها - كما تراه - بدع حادثة في الإسلام هي السبب فيما عرض فيه من الفرق التي أنبأ المصطفى أنها ستفترق أمته إليها[١].

فإن قائل: فإذا لم يصرح الشرع للجمهور لا بأنه جسم ولا بأنه غير جسم فما عسى أن يجابوا في جواب ما هو؟ فإن هذا السؤال طبيعي للإنسان، وليس يقدر أن ينفك عنه؛ ولذلك ليس يقنع الجمهور أن يقال لهم في موجود وقع الاعتراف به، إنه لا ماهية له؛ لأن ما لا ماهية له لا ذات له.

قلنا: الجواب في ذلك أن يجابوا بجواب الشرع، فيقال لهم: إنه نور. فإنه الوصف الذي وصف الله به نفسه في كتابه العزيز، على جهة ما يوصف الشيء بالصفة التي هي ذاته، فقال تعالى: ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ [سورة النور آية: ٣٥]، وبهذا الوصف وصفه النبي - صلى الله عليه وسلم - في الحديث الثابت. فإنه جاء أنه قيل له عليه السلام: "**هل رأيت ربك؟ قال نور أنى أراه**". وفي حديث الإسراء أنه لما قرب - صلى الله عليه وسلم - من سدرة المنتهى غشي السدرة من النور ما حجب بصره عن النظر إليها وإليه سبحانه[٢].

وفي كتاب مسلم: "**إن لله حجابا من نور لو كشف لاحترقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره**" وفي بعض روايات هذا الحديث: "**سبعين حجابا من نور**"

(١) بل إنني أرى أن ابن رشد بهذا يكون من جملة هذه الفرق المبتدعة بأقواله تلك.

(٢) أما قوله صلى الله عليه وسلم: "أنى أراه" فهي رواية، والرواية الأخرى: "إني أراه" وفي حديث آخر: "حجابه النور" أي: أن الله تعالى تجلى بإكرامه في حجاب النور، كما تجلى للنبي صلى الله عليه وسلم ليلة الإسراء في قوله صلى الله عليه وسلم: "رأيت نورا". هذا ما ذكره سيدي محيي الدين ابن عربي في "رد المتشابه إلى المحكم" ص ٩٥.

وينبغي أن تعلم أن هذا المثال شديد المناسبة للخالق سبحانه؛ لأنه يجتمع فيه أنه محسوس تعجز الأبصار عن إدراكه، وكذلك الأفهام، مع أنـه لـيس بجسـم[1] والموجود عند الجمهور إنما هو المحسوس، والمعدوم عندهم هو غير المحسوس، والنور لما كان أشرف الموجودات وجب أن يمثل لهم بـه أشـرف الموجودات. وههنا أيضا سبب آخر وجب أن يسمى به نورا، وذلـك أن حـال

---

(١) هذا كلام خطير وشنيع من ابن رشد، ففي هذه الأحاديث يقول سيدي محيي الـدين بـن عربي ما يفتح الأفهام لكل ذي فهم مغلق وعقل كليل فيقول: هو الـذي يـنعم ويهـدي بإقباله، ويعذب ويضل بإعراضه، وله في هدايته وإضلاله حجابان، فحجابه في هدايتـه النور، وهو آياته المتجلية للقلوب بواسطة شرائع رسله، قـال تعـالى: ﴿ قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ ۝ يَهْدِي بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ ﴾ [المائدة: ١٥: ١٦]، وحجابه في إضلاله النار، وهي اكتساب الحجب المغشية للقلـوب؛ الصادة عن سبل الهدى والرشاد من وساوس الشيطان المخلوق مـن النـار ﴿ كَلَّا ۖ بَلْ ۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ۝ كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ۝ ﴾ [المطففين: ١٤: ١٥]، فقد تبين بذلك أن وجه توحيده، هو الهادي بإقباله في حجاب نـور الاتبـاع للمرسل ﴿ فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ۝ ﴾ [طه: ١٢٣]، وأنه هـو المـضل بإعراضه في حجاب الاتباع لوساوس الشيطان وأنه لا تنافي بين قوله: "حجابه النـور"، وبين قوله: "حجابه النار"، وبذلك يفهم سر قوله صلى الله عليه وسلم: "اللهم اجعل فـي قلبي نورا وفي سمعي نورا وفي بصري نورا.. إلى قوله: واجعلني نورا" أي: اجعلنـي من جميع الوجوه نورا، دالا عليك، وحجابا يتنعم برؤيتي من أراد التنعم بحـسن النظـر إليك، تنبيه: جاء في الصحيح: "إن لله سبعين حجابا من نور"، وذلك لا تنافي بينه وبـين قوله: "حجابه النور"؛ لأنه جنسٌ يصح شموله الأفراد وإن تعـددت. والحـق أن حجـب أنواره لا حصر لها؛ لأن ما من شيء إلا وهو حجاب من حجب وجه ربنا، وآيـة مـن آيات وحدانيته.

وفي كل شيء له آية   تدل على أنه واحد

وبمثل ذلك يفهم قوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ﴾ [البقرة: ١١٥].

وبذلك تعلم أن ذكر عدد السبعين في حجبه، ليس للحصر قال الأزهري وغيره من علماء اللغة: العرب تضع السبع موضع التضعيف، وإن جاز العـدد.. إلـى آخـر كلامـه. "رد المتشابه إلى المحكم" – للقطب الإمام سيدي محيي الدين بـن عربـي، ط – الأزهريـة للتراث – ص ٩٥: ص ٩٧ وما بعدها.

وجوده من عقول العلماء الراسخين في العلم، عند النظر إليه بالعقل، هي حال الأبصار عند النظر إلى الشمس؛ بل حال عيون الخفافيش. وكان هذا الوصف لائقا عند الصنفين من الناس، وحقا. وأيضا فإن الله سبحانه وتعالى لما كان سبب الموجودات وسبب إدراكنا لها، وكان النور مع الألوان هذه صفته، أعني أنه سبب وجود الألوان بالفعل وسبب رؤيتنا لها، فبالحق ما سمي الله تبارك وتعالى نفسه نورا. وإذا قيل إنه نور لم يعرض شك في الرؤية التي جاءت في الميعاد.

فقد تبين لك من هذا القول الاعتقاد الأول الذي في هذه الشريعة، في هذه الصفة، وما حدث في ذلك من البدعة. وإنما سكت الشرع عن هذه الصفة لأنه لا يعترف بموجود في الغائب أنه ليس بجسم إلا من أدرك ببرهان أن في الشاهد موجودا بهذه الصفة، وهي النفس. ولما كان الوقوف على معرفة هذا المعنى من النفس مما لا يمكن الجمهور لم يمكن فيهم أن يعقلوا وجود موجود ليس بجسم. فلما حجبوا عن معرفة اليقين علمنا أنهم حجبوا عن معرفة هذا المعنى من البارئ سبحانه[1].

---

(١) الظاهر هنا أنه لا يقول بالجسمية، وإن قال كلاما في السابق ينهى عن تعريف العوام ما يجوز وما لا يجوز وما يجب وما لا يجب في حق البارئ سبحانه بحجج واهية، وإلا فما وظيفة العلماء، وهل انتقل الصحابة من عبادة الأوثان إلى تركهم يظنون بربهم الجسمية ولوازمها حاشاهم وكلا ثم ألف كلا، وإنما كانوا على صفاء من الاعتقاد في ربهم ونزهوا الله تعالى من هذه لأمور الشنيعة وعلموا أنه سبحانه ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ [الشورى: ١١]، فالآية فيها نفي للمثلية وإثبات الصفات من دون توهم للجسمية والمماثلة والمشابهة والندية، ومن غير نفي للصفات بدعوى توهم تعدد القدماء كما تقول المعتزلة فاللهم اهدنا للحق والصواب وحسن الاعتقاد فيك، آمين.

القول في الجهة

وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة من أول الأمر يثبتونها لله سبحانه حتى نفتها المعتزلة، ثم تبعهم على نفيها متأخرو الأشعرية، كأبي المعالي ومن اقتدى بقوله. وظواهر الشرع كلها تقتضي إثبات الجهة، مثل قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمَلَكُ عَلَىٰٓ أَرْجَآئِهَا ۚ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ ﴿١٧﴾ ﴾ [سورة الحاقة آية: ١٧][1]، ومثل قوله: ﴿ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ

---

(١) بل هذا كلام خطير شنيع وجوابه: أن (فوق) كلمة موضوعة لإفادة (جهة العلو)، والله تعالى منزه عن الجهات، وإنما المراد حيث أطلقت في حق ربنا سبحانه (إفادة العلو) – يعني: علو المكانة لا علو المكان، ومما يدل على عدم اختصاصه بجهة (فوق) قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [الأنعام: ٣]. وقوله: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ ﴾ [الزخرف: ٨٤]. وقوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ﴾ [البقرة: ١١٥]. قلت (المحقق) فهل يقول ابن رشد بوجود سبحانه وتعالى في السماء وفي الأرض وبوجوده تعالى في كل مكان تبعا للفهم الرديء للآيات، ولكن المعنى أنه موجود بمعيته في كل مكان، قاهر للسماء والأرض أدلة ألوهيته ظاهرة فيهما لمن اعتبر ونظر يقول سيدي محيي الدين بن عربي إكمالا لهذا الكلام: وقوله: ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ﴿١٦﴾ ﴾ [ق: ١٦]. وقوله: ﴿ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ ﴾ [المجادلة: ٧]، وآيات كثيرة يطول ذكرها، ولو كان في (جهة العلو) لتعارضت هذه الآيات واختلفت، وهو مناف لقوله تعالى: ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾ ﴾ [النساء: ٨٢]. وفي "مسلم" عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال: "أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد"، فنفى تقييده بجهة (فوق)، وهو صلى الله عليه وسلم لا ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى.

والذي يجمع بين الآيات والأحاديث أن يعلم أن (العلو) له اعتباران: اعتبار إضافي، واعتبار حقيقي، فعلو المخلوقات بعضها على بعض إنما هو علو إضافي؛ لأن ما من مخلوق له جهة علو إلا وهو مُستَفَلٌ بالنسبة إلى مخلوق آخر هو فوقه، إلى ما شاء الله. وهذا العلو الإضافي قسمان: قسم حسي، وهو المفهوم بالنسبة إلى الجهات المكانية، المخصوص بالجواهر المفتقرة للأين.

ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥٓ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ ﴿٥﴾ ﴾ [سورة السجدة آية: ٥]، ومثل قوله تعالى: ﴿ تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ ﴾ الآية [سورة المعارج آية: ٤]، ومثل قوله تعالى: ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ

=

وقسم معنوي: وهو المفهوم بالنسبة إلى درجات الكمال العرفاني لأرباب القلوب، أو الكمال الوهمي لأرباب النفوس، قال تعالى: ﴿ وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ ﴾ [الزخرف: ٣٢]، وقال تعالى: ﴿ ٱنظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَلَلْءَاخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَٰتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا ﴿٢١﴾ ﴾ [الإسراء: ٢١]، هذا كله في (العلو الإضافي).
وأما العلو الحقيقي فإنما هو لله سبحانه ﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ ﴿٢٥٥﴾ ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وعلوه هذا محقق قبل الجهات والأماكن، مفهوم بدون اعتبار النسَب والإضافات، عام في جميع تجلياته على مخلوقاته بأسمائه وصفاته. وإنما يعرفه ويشهده أرباب البصائر والقلوب، ولتجلي نور توحيده بعلو فوقيته سُبُحَة، وله حجاب، فسُبُحته صفة القهر، وحجابه خلوص العبودية، قال تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ ﴾ [الأنعام: ١٨]. قال سيدي محيي الدين بن عربي: إذا أردت أن تتحقق أن فوقيته ليست فوقية مكانية، وإنما هي (الفوقية الحقيقية) بقهر الربوبية للعبودية) فتفكر في حديث: "كان الله ولا شيء معه"، ولم يتجدد له بخلقه السماوات علو، ولا بخلقه الأرض نزول، ولا بخلقه للعرش استواء، وإنما عن تجلي أسمائه وصفاته نشأت أعداد مخلوقاته، غير مماسَّة له، ولا منتسبة إليه بفوق ولا تحت، ولا شيء من الجهات، قال تعالى: ﴿ سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ﴿١﴾ ٱلَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ ﴿٢﴾ ﴾ [الأعلى: ١، ٢]. فوصفه بالأعلى حال اتصافه بالخلق، فدل على أن علوه محقق قبل الخلق، ولذا قال تعالى: ﴿ وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ ﴾ [الزمر: ٦٧]. وصف نفسه آخر الآية بالعلو والتنزيه، في قوله تعالى بعد ذكره قبضه للأرض وطيه للسماء، فدل على أن علوه حقيقي أي (قهري) لا مكاني.
وتأمل قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ ﴾ [الأنعام: ١٨] مع قول فرعون عن بني إسرائيل: ﴿ سَنُقَتِّلُ أَبْنَآءَهُمْ وَنَسْتَحْيِۦ نِسَآءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَٰهِرُونَ ﴿١٢٧﴾ ﴾ [الأعراف: ١٢٧]. فهل يفهم أحد أن فرعون ادعى أنه فوق بني إسرائيل نسبة بالمكان أو بالجهة؟! وإنما لما ادعى الربوبية بقوله: ﴿ فَقَالَ أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ ﴿٢٤﴾ ﴾ [النازعات: ٢٤]. كان من لازم دعواه ادعاؤه الفوقية اللائقة بالربوبية، وهي الفوقية الحقيقية (بالقهر)؛ فلذلك قال: ﴿ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَٰهِرُونَ ﴿١٢٧﴾ ([الأعراف: ١٢٧]... إلخ. المصدر السابق، ص ١٤٦: ص ١٤٩، مع زيادة وتصرف وإيضاح.

بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ﴿١٦﴾ [سورة الملك آيــة: ١٦]، إلى غير ذلك من الآيات، التي إن سلط عليها التأويل عاد الشرع كله مؤوّلاً، وإن قيل فيها إنها من المتشابهات عاد الشرع كله متشابها؛ لأن الشرائع كلها مبنية علـى أن الله فـي السماء[١]، وأن منه تنزل الملائكة بالوحي إلى النبيين. وأن من الـسماء نزلـت الكتب، وإليها كان الإسراء بالنبي صلى الله عليه وسلم، حتى قرب مـن سـدرة المنتهى. وجميع الحكماء قد اتفقوا أن الله والملائكة في السماء، كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك[٢].

والشبهة التي قادت نفاة الجهة إلى نفيها هي أنهم اعتقدوا أن إثبات الجهـة يوجب إثبات المكان، وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية.

---

(١) تقدم الرد على هذا وأن المقصود علو القهر والمكانة، وبذلك ينهدم ما يأتي مـن كـلام ابن رشد الذي بنى عليه بنيانه ومنهجه في تبديع أئمة المسلمين.

(٢) أما الفلاسفة فليقل عنهم ابن رشد ما شاء، فإنهم كفروا بأشياء ثلاثة: في قـول أحـد العلماء:

بثلاثـة كفـر الفلاسـفة العـدا	إذ أنكروهـا وهـي حقـا مُثْبَتَـة
علم بجزئـيٍّ حـدوث عـوالم	حـشر لأجـساد وكانـت ميتـه

فإنهم نفوا عن الله تعالى العلم بجزئيات الأمور وتفصيلاتها، وقالوا بقدم العـالم المـشار إليه بقوله: (حدوث العالم) يعني (عدم حدوث العوالم)، وإنما حـذف (عـدم) لـضرورة الوزن، والثالثة: إنكارهم لحشر الأجساد في المعاد. وأما قوله: (اتفقت جميـع الـشرائع على ذلك) فهو تزييف وباطل، فلا شك أن الله تعالى لا تحويه الجهات والأركـان وهـو منزه كما سبق عن المكان والفوق والأين والجهة.. وأما الملائكـة فمعلـوم أنهـا فـي السماء باتفاق الشرائع، فتنبه. الوشم بجواهر النظم، لمحمد عبد الرحمن الشاغول - لم يطبع بعد، مع زيادة على أصله.

ونحن نقول إن هذا كله غير لازم؛ فإن الجهة غير المكان. وذلك أن الجهة هي: إما سطوح الجسم نفسه المحيطة به، وهي ستة، وبهذا نقول إن للحيوان فوق وأسفل، ويمينا وشمالا، وأمام وخلف؛ وإما سطوح جسم آخر محيط بالجسم ذي الجهات الست. فأما الجهات التي هي سطوح الجسم نفسه فليست بمكان للجسم نفسه أصلا. أما سطوح الأجسام المحيطة به فهي له مكان، مثل سطوح الهواء المحيطة بالإنسان وسطوح الفلك المحيطة بسطوح الهواء هي أيضا مكان للهواء. وهكذا الأفلاك بعضها محيطة ببعض ومكان له. وأما سطح الفلك الخارجي فقد تبرهن أنه ليس خارجه جسم لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون خارج هذا الجسم جسم آخر، ويمر الأمر إلى غير نهاية. فإذا سطح آخر أجسام العالم ليس مكانا أصلا[١] إذ ليس يمكن أن يوجد فيه جسم؛ لأن كل ما هو مكان يمكن أن يوجد فيه جسم. فإذاً إن قام البرهان على وجود موجود في هذه الجهة فواجب أن يكون غير جسم. فالذي يمتنع وجوده هنالك هو عكس ما ظنه القوم، وهو موجود هو جسم، لا موجود ليس بجسم.

وليس لهم أن يقولوا: إن خارج العالم خلاء[٢]. وذلك أن الخلاء قد تبين، في العلوم النظرية، امتناعه؛ لأن ما يدل عليه اسم الخلاء ليس هو شيئا أكثر من أبعاد ليس فيها جسم، أعني طولا وعرضا وعمقا؛ لأنه إن رفعت الأبعاد عنه

---

(١) كيف يقال (آخر أجسام العالم ليس مكان أصلا)، مع إقراره بأنه جسم وقد قدمنا أن كل جسم محدث، وأنه جسم من أجسام العالم والعالم كله محدث؟!!
فهذا كلام لا يروق لعاقل، ولا يجد محلا في العقول السليمة، ويبدو أن ابن رشد شديد اللصوق بالحس حتى لا يكاد يتصور خلاف ما هو جسم أو محسوس، والله أعلم. بل نقول له: إن كل ما هو مسامت للجسم من سطوح للجسم فلا شك أنه مكان للجسم أيضا.

(٢) سبق الكلام على معنى الخلاء عند الفلاسفة الذي يقول به ابن رشد؛ وعند الأئمة المتكلمين، فارجع إليه إن شئت.

عاد عدما. وإن أنزل الخلاء موجودا لزم أن تكون أعراض موجودة فـــي غيـــر جسم، وذلك أن الأبعاد هي أعراض من باب الكمية ولابد. ولكنه قيل في الآراء السابقة القديمة والشرائع الغابرة أن ذلك الموضع هو مسكن الروحانيين يريدون الله والملائكة[١]. وذلك أن ذلك الموضع ليس هو بمكان ولا يحويه زمان: وذلك أن كل ما يحويه الزمان والمكان فاسد. فقد يلزم أن يكون ما هنالك غير فاسد ولا كائن. وقد تبين هذا المعنى مما أقوله. وذلك أنه لما لم يكن ههنا شيء إلا هـــذا الموجود المحسوس أو العدم، وكان من المعروف بنفسه أن الموجود إنما ينسب إلى الوجود أعني أنه يقال إنه موجود، أي في الوجود؛ إذ لا يمكن أن يقال إنـــه موجود في العدم – فإن كان ههنا موجود هو أشرف الموجـــودات فواجـــب أن ينسب من الموجود المحسوس إلى الجزء الأشرف، وهو السماوات. ولشرف هـــذا الجزء قال تبارك وتعـــالى: ﴿ لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [سورة غافر آية: ٥٧]. وهذا كلـــه يظهـــر على التمام للعلماء الراسخين في العلم[٢].

فقد ظهر لك من هذا أن إثبات الجهة واجب بالشرع والعقل، وأنـــه الـــذي جاء به الشرع، وانبنى عليه، وأن إبطال هذه القاعدة إبطال للشرائع[٣]، وأن وجه

(١) لم يقل لنا في أي الشرائع قيل: إن هذا الخلاء (مسكن..)، وهل يقال في شـــريعة مـــن الشرائع أن الله تعالى له (مسكن)، وهل (قيل) في كلامه للجهل بأي شريعة توهم مجيء ذلك فيها أم أنه ضرب من الخيال ليروق له الاستدلال الفاسد الذي يستدل عليه أم هـــذا منقول من كلام الفلاسفة القدماء؟!!

(٢) لا أدري كيف نسب هذا إلى الراسخين من العلماء في العلم فضلا عن أن يكون منسوبا إلى صغار طلبة العلم فيسوغ له بذلك إثبات الجهة وما شاء مما يأتي؟!!

(٣) احذر من هذه المقولة، فقد تبين لك ما فيها من مخالفة للشرع الشريف وهي باطلة فيها مجازفة وشناعة.

العسر في تفهيم هذا المعنى، مع نفي الجسمية، هو أنه ليس في الشاهد مثال له. فهو بعينه السبب في أن لم يصرح الشرع بنفي الجسم عن الخالق سبحانه؛ لأن الجمهور إنما يقع لهم التصديق بحكم الغائب متى كان ذلك معلوم الوجود في الشاهد، مثل العلم؛ فإنه لما كان في الشاهد شرطا في وجوده كان شرطا في وجود الصانع الغائب. وأما متى كان الحكم الذي في الغائب غير معلوم الوجود في الشاهد عند الأكثر، ولا يعلمه إلا العلماء الراسخون، فإن الشرع يزجر عن طلب معرفته، إن لم تكن بالجمهور حاجة إلى معرفته، مثل العلم بالنفس؛ أو يضرب لهم مثالا من الشاهد، إن كان بالجمهور حاجة إلى معرفته في سعادتهم، وإن لم يكن ذلك المثال هو نفس الأمر المقصود تفهيمه. مثل كثير مما جاء في أحوال المعاد.

والشبهة الواقعة في نفي الجهة عند الذين نفوها ليس ينفطن الجمهور إليها، لا سيما إذا لم يصرح لهم بأنه ليس بجسم، فيجب أن يمتثل في هذا كله فعل الشرع، وألا يتناول ما لم يصرح الشرع بتأويله.

والناس في هذه الأشياء في الشرع على ثلاث رتب: صنف لا يشعرون بالشكوك العارضة في هذا المعنى، وخاصة متى تركت هذه الأشياء على ظاهرها في الشرع. وهؤلاء هم الأكثر وهم الجمهور. وصنف عرضت لهم في هذه الأشياء شكوك، ولم يقدروا على حلها، وهؤلاء هم فوق العامة ودون العلماء. وهذا الصنف هم الذين يوجد في حقهم التشابه في الشرع، وهم الذين ذمهم الله تعالى[1] وأما عند العلماء والجمهور فليس في الشرع تشابه. فعلى هذا

(١) إن الواجب على من وقعت له شبهة في الشرع السؤال عنها إذا نزلت به، وكيف يذم وقد وقعت له رغما عنه لسوء فهم مثلا، وما هو هذا الدليل المظنون لدى ابن رشد الذي لم يذكره لنا في ذمهم في الشرع؟!

المعنى ينبغي أن يفهم التشابه. ومثال ما عرض لهذا الصنف مع الشرع مثـل مـا يعرض لخبز البر مثلا، الذي هو الغذاء النافع لأكثر الأبدان، أن يكون لأقـل الأبـدان ضارا، وهو نافع للأكثر. وكذلك التعليم الشرعي هو نافع للأكثر، وربمـا ضـر بالأقل. ولهذا الإشارة بقولـه تعـالى: ﴿ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ ﴾ [سورة البقرة آية: ٢٦][1].

لكن هذا إنما يعرض في آيات الكتاب العزيز في الأقل منها والأقـل مـن الناس. وأكثر ذلك هي الآيات التي تتضمن الإعلام عن أشياء في الغائب ليس لها مثال في الشاهد، فيعبر عنها بالشاهد الذي هو أقرب الموجودات إليها، وأكثرهـا شبها بها، فيعرض لبعض الناس أن يأخذ الممثل به هو المثال نفسه، فتلزمـه الحيرة والشك، وهو الذي يسمى متشابها في الشرع. وهذا ليس يعرض للعلمـاء ولا للجمهور، وهم صنفا الناس بالحقيقة؛ لأن هؤلاء هـم الأصـحاء، والغـذاء الملائم إنما يوافق أبدان الأصحاء. وأما أولئك فمرضى. والمرضى هم الأقـل. ولذلك قال تعالى: ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ ﴾ [سورة آل عمران آية: ٧][2]. وهؤلاء هم أهل الجدل والكلام.

وأشد ما عرض على الشريعة من هذا الصنف أنهم تأولوا كثيرا مما ظنوه ليس على ظاهره؛ وقالوا: إن هذا التأويل هو المقصود به، وإنما أتى الله به فـي

---

(١) وليس هذا دليلا على ذم من وقعت لهم الشبهة من العامة بل هو فيمن ركن إلى الفسق عامدا متعمدًا.

(٢) هذا دليل وارد على خلاف محل النزاع، فليس من حلت به شبهة أو استفهم عن آية في الأسماء والصفات يقع عليه وصفه بأن في قلبه زيغ، بل من تعمد أن يجعل هذه الآيـات المتشابهة مثارا للشقة والخلاف والتشكيك في الدين، والله أعلم.

صورة المتشابه ابتلاء لعباده واختبارا لهم. ونعوذ بالله من هذا الظن بالله؛ بـل نقول إن كتاب الله العزيز إنما جاء معجزا من جهة الوضوح والبيان[١]: فإذاً ما أبعد من مقصد الشرع من قال فيما ليس بمتشابه إنه متشابه. ثم إنـه أول ذلـك المتشابه بزعمه، وقال لجميع الناس إن فرضكم من اعتقاد هذا التأويل، مثل مـا قالوه في آية الاستواء على العرش، وغير ذلك مما قالوا إن ظاهره متشابه.

وبالجملة، فأكثر التأويلات التي زعم القائلون بها أنه المقصود من الشرع إذا تؤملت وجدت ليس يقوم عليها برهان، ولا تفعل فعل الظـاهر فـي قبـول الجمهور لها، وعملهم بها. فإن المقصود الأول بالعلم في حق الجمهور إنما هـو العمل. فما كان أنفع في العمل فهو أجدر. وأما المقصود بالعلم في حق العلمـاء فهو الأمران جميعا، أعني العلم والعمل[١].

* * *

ومثال من أول شيئا من الشرع، وزعم أن ما أوله هو ما قصد الـشرع، وصرح بذلك التأويل للجمهور، مثال من أتى إلى دواء قد ركبه طبيـب مـاهر ليحفظ صحة جميع الناس أو الأكثر، فجاء رجل فلم يلائمه ذلك الدواء المركـب الأعظم لرداءة مزاج كان به ليس يعرض إلا للأقل من الناس، فزعم أن بعـض

---

(١) ولا تنافي مطلقا بين التأويل والوضوح، فالتأويل من جملة الإيضاح لمقصود القـرآن الكريم. فتنبّه.

(١) إني لأعجب كيف سمى اعتقاد العامة لمعان فيها تأويل للآيات الواردة، في الصفات أنه عمل والنافع لهم هو العمل وهو الجدير بهم؟! مع أن اعتقاد هذه التأويلات أو التفويض في باب الصفات من أعمال القلب لا الظاهر ولا تحول دون أعمال الظاهر في شـيء، إلا أن يكون قصد هذا المعنى نفسه، وأراه لم يقصده.

تلك الأدوية التي صرح باسمه الطبيب الأول في ذلك الدواء العام المنفعة المركب لم يُرَدْ به ذلك الدواء الذي جرت العادة في اللسان أن يُدلّ بذلك الاسم عليه؛ وإنما أريد به دواء آخر مما يمكن أن يدل عليه بذلك باستعارة بعيدة. فأزال ذلك الدواء الأول من ذلك المركب الأعظم، وجعل فيه بدله الدواء الذي ظن أنه الذي قصده الطبيب، وقال للناس: هذا هو الذي قصده الطبيب الأول. فاستعمل الناس ذلك الدواء المركب على الوجه الذي تأوله عليه هذا المتأول. ففسدت به أمزجة كثير من الناس[1]. فجاء آخرون شعروا بفساد أمزجة الناس عن ذلك الدواء المركب، فراموا إصلاحه، بأن أبدلوا بعض أدويته بدواء آخر غير الدواء الأول؛ فعرض من ذلك للناس نوع من المرض غير النوع الأول: فجاء ثالث فتأول في أدوية ذلك المركب غير التأويل الأول والثاني؛ فعرض للناس من ذلك نوع ثالث من المرض غير النوعين المتقدمين. فجاء متأول رابع، فتأول دواء آخر غير الأدوية المتقدمة، فعرض منه للناس نوع رابع من المرض غير الأمراض المتقدمة. فلما طال الزمان بهذا المركب الأعظم، وسلط الناس التأويل على أدويته وغيروها وبدلوها عرض منه للناس أمراض شتى، حتى فسدت المنفعة المقصودة بهذا الدواء المركب في حق أكثر الناس. وهذه هي حال الفرق الحادثة في هذه الطريقة مع الشريعة، وذلك أن كل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلا غير التأويل الذي تأولته الفرقة الأخرى، وزعمت أنه الذي قصده صاحب الشرع، حتى تمزق الشرع كل ممزق، وبعد جدا عن موضعه الأول.

---

(١) ونفس هذا المثال الذي يرمي به ابن رشد الأشاعرة هو نفسه متهم به إذ أنه يطلب فرض هذه الفلسفة المنقوضة والمنقودة شرعا وعقلا وفهما واعتقادا وفكرا مانعةً من الدواء العام الذي هو التفويض أو التأويل وتعليم الناس أصول التوحيد، يريد أن يقول لهم لا تسمعوا هذا لأنه لا يناسب بعض من كلَّ فهمه وضعف فكره وتبلد استيعابه للأمور.

ولما علم صاحب الشرع – صلى الله عليه وسلم – أن مثل هذا يعرض، ولابد، في شريعته قال: "**ستفترق أمتي على اثنتين وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة**"، يعني بالواحدة التي سلكت ظاهر الشرع، ولم تؤوله تأويلا صرحت به للناس[١]. وأنت إذا تأملت ما في هذه الشريعة، في هذا الوقت، من الفساد العارض فيها من قبل التأويل تبينت أن هذا المثال صحيح.

وأول من غير هذا الدواء الأعظم هم الخوارج، ثم المعتزلة بعدهم. ثم الأشعرية، ثم الصوفية، ثم جاء أبو حامد[٢] فطم الوادي على القرى. وذلك أنه

(١) من أين أتى ابن رشد بهذا القدر الذي يخصص به الحديث بقوله: (إنها التي لم تؤوله تأويلا صرحت به للناس)؟! والتخصيص ضربٌ من التأويل.

(٢) الإمام أبو حامد الغزالي: محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الإمام الجليل، حجة الإسلام، ومحجة الدين التي يتوصل بها إلى دار السلام، جامع أشتات العلوم، والمبرِّز في المنقول منها والمفهوم.
جاء والناس إلى رد فرية الفلاسفة أحوج من الظلماء لمصابيح السماء، وأفقر من الجدباء إلى قطرات الماء، فلم يزل يناضل عن الدين الحنيفي بجلاد مقاله، ويحمي حوزة الدين، ولا يلطخ بدم المعتدين حدَّ نصاله، حتى أصبح الدين وثيق العرى، وانكشفت غياهب الشبهات، وما كانت إلا حديثا يفترى.
قال أبو الفرج ابن الجوزي في كتاب "الثبات عند الممات": قال أحمد أخو الإمام الغزالي: لما كان يوم الاثنين وقت الصبح، توضأ أخي أبو حامد وصلى، وقال: عليَّ بالكفن، فأخذه، وقبّله، ووضعه على عينيه، وقال: سمعاً وطاعة للدخول على الملك، ثم مدَّ رجليه واستقبل القبلة، ومات قبل الإسفار، قدس الله روحه.
قال الإمام محمد بن يحيى: الغزالي هو الشافعي الثاني وقال أسعد المَيْهَني: لا يصل إلى معرفة علم الغزالي وفضله إلا من بلغ أو كاد يبلغ الكمال في عقله.
يقول الإمام السبكي في "الطبقات الكبرى": وكان في زماننا شخص يكره الغزالي ويذمه ويستعيبه في الديار المصرية، فرأى النبي صلى الله عليه وسلم في المنام، وأبا بكر، وعمر، رضي الله عنهما بجانبه، والغزالي جالس بين يديه، وهو يقول: يا رسول الله، هذا تكلم فيَّ، وأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: هاتوا السياط، وأمر به فضرب لأجل الغزالي، وقام هذا الرجل من النوم وأثر السياط على ظهره، ولم يزل، وكان يبكي ويحكيه للناس.

=

صرح بالحكمة كلها للجمهور، وبآراء الحكماء، على ما أداه إليه فهمه، وذلك في كتابه الذي سماه بـ"**المقاصد**". فزعم أنه إنما ألف هذا الكتاب المراد للرد عليهم. ثم وضع كتابه المعروف بـ "**تهافت الفلاسفة**"، فكفرهم فيه في مسائل ثلاث من جهة خرقهم فيها للإجماع كما زعم، وبدعهم في مسائل، وأتى فيه بحجج مشككة وشبه محيرة أضلت كثيرا من الناس عن الحكمة وعن الشريعة. ثم قال في كتابه المعروف بـ "**جواهر القرآن**": إن الذي أثبته في كتاب "**التهافت**" هي أقاويل جدلية، وإن الحق إنما أثبته في "**المضنون به على غير أهله**"، ثم جاء في كتابه المعروف بـ "**مشكاة الأنوار**" فذكر فيه مراتب العارفين بالله، فقال: إن سائرهم محجوبون إلا الذين اعتقدوا أن الله سبحانه غير محرك السماء الأولى، وهو الذي صدر عنه هذا المحرك. وهذا تصريح منه باعتقاد مذاهب الحكماء في العلوم الإلهية، وهو قد قال في غير ما موضع: إن علومهم الإلهية هي تخمينات بخلاف الأمر في سائر علومهم. وأما في كتاب "**المنقذ من الضلال**" فأنحى فيه على

من مصنفاته:
الوسيط والبسيط والوجيز والخلاصة في الفقه، وإحياء علوم الدين، والأربعين والأسماء الحسنى، والمستصفى، والمنخول، وبداية الهداية، والمآخذ في الأخلاقيات، وتحصين المآخذ، وكيمياء السعادة بالفارسية، والمنقذ من الضلال، واللباب المنتحل في الجدل، وشفاء الغليل في بيان مسالك التعليل، والاقتصاد في الاعتقاد، ومعيار النظر، ومحك النظر، وبيان القولين للشافعي، ومشكاة الأنوار، وتهافت الفلاسفة، والمستظهري في الرد على الباطنية، والمقاصد في بيان اعتقاد الأوائل وهو "مقاصد الفلاسفة"، وإلجام العوام في علم الكلام، والغاية القصوى، وجواهر القرآن، وبيان فضائح الإمامية، وكشف علوم الآخرة، وحجة الحق، وتنبيه الغافلين، والقانون الكلي، والمكنون في الأصول، وعجائب صنع الله، والرد على من طغى، وغيرها. توفي رضي الله عنه سنة (٥٠٥)هـ. طبقات الشافعية الكبرى – للإمام السبكي، ط (دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى الحلبي) راجع ج ٦، ص ١٩١: ٣٨٩.

الحكماء وأشار إلى أن العلم إنما يحصل بالخلوة والفكرة[١]، وأن هذه المرتبة هي من جنس مراتب الأنبياء في العلم. وكذلك صرح بذلك بعينه في كتابه الذي سماه "بكيمياء السعادة". فصار الناس بسبب هذا التشويش والتخلـيط فـرقتين: فرقـة انتدبت لذم الحكماء والحكمة، وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صـرفه إلـى الحكمة. وهذا كله خطأ؛ بل ينبغي أن يقر الشرع علـى ظـاهره، ولا يـصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة؛ لأن التصريح بذلك هـو تـصريح بنتـائج الحكمة لهم، دون أن يكون عندهم برهان عليها. وهذا لا يحل ولا يجوز، أعني أن يصرح بشيء من نتائج الحكمة لمن لم يكن عنده البرهان عليها؛ لأنه لا يكون مع العلماء الجامعين بين الشرع والعقل، ولا مع الجمهـور المتبعـين لظـاهر الشرع. فلحق من فعله هذا إخلال بالأمرين جميعا أعني بالحكمة وبالشرع عنـد أناس، وحفظ الأمرين جميعا عند آخرين[٢].. أما إخلاله بالشريعة فمـن جهـة إفصاحه فيها بالتأويل الذي لا يجب الإفصاح به. وأما إخلاله بالحكمة فلإفصاحه أيضا بمعان لا يجب أن يصرح بها إلا في كتب البرهان. وأما حفظه للأمـرين فلأن كثيرا من الناس لا يرى بينهما تعارضا من جهة الجمع الذي استعمل بينهما؛ وأكد هذا المعنى بأن عرف وجه الجمع بينهما، وذلك في كتابه الذي سماه "**فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**" وذلك أنه عدد فيه أصناف التأويلات، وقطع فيـه على أن المؤول ليس بكافر، وإن خرق الإجماع في التأويل[٣]، فإذا ما فعل مـن

---

(١) ويتضح من ذلك أن المنقذ من الضلال كان نهاية المطاف وأن هذا آخر ما حكم به على الفلاسفة.

(٢) هذا من قبيل أطوار ومراحل علمية وفكرية وروحية في حياة الإمام الغزالي ر... عنه، فلا تشويش ولا غيره إن عرفنا آخر ما قاله وحذر منه ودعا إليه.

(٣) هذا الكلام على إطلاقه لابد له من قيد، فلعل خرق الإجماع هذا في ... على حالة خاصة بحيث إنه لا يعلم أنه خرق بتأويله الإجماع ...

هذه الأشياء فهو ضار للشرع بوجه، وللحكمة بوجه، ولهما بوجه. وهذا الـذي فعله هذا الرجل إذا فحص عنه ظهر أنه ضار بالذات للأمرين جميعـا، أعنـي الحكمة والشريعة، وأنه نافع لهما بالعرض. وذلك أن الإفصاح بالحكمة لمن ليس بأهلها يلزم عن ذلك بالذات إما إبطال الحكمة وإما إبطال الشريعة. وقد يلزم عنه بالعرض الجمع بينهما.

والصواب كان ألا يصرح بالحكمة للجمهور[1] أما وقد وقـع التـصريح فالصواب أن تعلم الفرقة من الجمهور ألتي ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة أنها ليست مخالفة لها. وكذلك الذين يرون أن الحكمة مخالفة لها، من الذين ينتسبون للحكمة، أنها ليست مخالفة لها. وذلك بأن يعرف كل واحد من الفريقين أنه لـم يقف على كنههما بالحقيقة، أعني لا على كنه الشريعة، ولا على كنه الحكمـة؛ وأن الرأي في الشريعة الذي اعتقد أنه مخالف للحكمة هو رأي إما مبتـدع فـي الشريعة لا من أصلها، وإما رأي خطأ في الحكمة، أعني تأويل خطأ عليها، كما عرض في مسألة علم الجزئيات، وفي غيرها مـن المـسائل. ولهـذا المعنـى اضطررنا نحن، في هذا الكتاب، أن نعرف أصول الشريعة. فـإن أصـولها إذا

=

وجوه الجمع التي يتيسر الحمل عليها متى اطلعنا على هذا النص كاملاً وسياقه وسـباقه ومعرفة ما إذا كان رجع عنه أم لا فنحمله محملا معتبرا، فالإمام الغزالي هو من هو في علمه وعقله وحجته وفهمه ودينه ووزنه.

(١) بل التحذير من الحكمة للجمهور واجب، وربما كان فرض عين على الإمام الغزالي فـي عصره لما احتوت عليه من كفريات، فكان ينبغي بيان ما فيها من زيغ وضـلال وكفـر، لينزجر الجمهور عن السعي في اعتقاد ما فيها من كفريات، وإن أرادوا دراستها وخلوها على حذر فأخذوا النافع وتركوا الفاسد الزائف، ثم إن الإمام يؤلـف للخـاص والعـام، وطبيعة عصره ونشاط العلم فيه لا شك تدعو إلى انتشار كتبـه وإقبـال النـاس عليـه لشهرته وفضله وعلمه.

تؤملت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أوّل فيها[1]. وكذلك الرأي الذي ظن في الحكمة أنه مخالف للشريعة يعرف أن السبب في ذلك أنه لم يحط علما بالحكمة ولا بالشريعة. ولذلك اضطررنا نحن أيضا إلى وضع قول، أعني **"فصل المقال في موافقة الحكمة للشريعة"**.

(١) لو كان الأمر كذلك لما كنا في حاجة إلى الشريعة لجعل الله هذه العلوم الفلسفية بين الناس صافية نقية من الشوائب كما يدعي ابن رشد، ولكن تبين مخالفة الحكمة للشريعة في أمور إلهية وكفر بسببها الفلاسفة كادعائهم عدم علم الله بالجزئيات وقدم العالم وعدم حشر الأجساد.

مسألة الرؤية

وإذ قد تبين هذا فلنرجع إلى حيث كنا فنقول: إن الذي بقي علينا من هـذا الجزء من المسائل المشهورة هي مسألة الرؤية، فإنه قد يظن أن هـذه المـسألة هي، بوجه ما، داخلة في الجزء المتقدم لقوله تعـالى: ﴿ لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَ ﴾ [سورة الأنعام آية: ١٠٣] ولذلك أنكرها المعتزلة، وردّت الآثار الواردة في الشرع بذلك مع كثرتها وشهرتها. فشنع الأمر عليهم. وسـبب وقوع هذه الشبهة في الشرع أن المعتزلة لما اعتقدوا انتفاء الجسمية عنه سبحانه، واعتقدوا وجوب التصريح بها لجميع المكلفين، ووجب عندهم إن انتفت الجسمية أن تنتفي الجهة، وإذا انتفت الجهة انتفت الرؤية، إذ كل مرئي فـي جهـة مـن الرائي، فاضطروا، لهذا المعنى، لرد الشرع المنقول، واعتلوا للأحاديـث بأنهـا أخبار آحاد، وأخبار الآحاد لا توجب العلم، مع أن ظاهر القرآن معارض لهـا، أعني قوله تعالى: ﴿ لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ ﴾.

وأما الأشعرية فراموا الجمع بين الاعتقادين، أعني بين انتفـاء الجـسمية وبين جواز الرؤية لما ليس بجسم بالحس، فعسر ذلك عليهم، ولجأوا في ذلك إلى حجج سوفسطائية مموهة، أعني الحجج التي توهم أنها حجج وهي كاذبة. وذلك أنه يشبه أن يكون يوجد في الحجج ما يوجد في الناس، أعني أنه كما يوجد فـي الناس الفاضل التام الفضيلة. ويوجد فيهم من دون ذلك في الفضل، ويوجد فـيهم من يوهم أنه فاضل، وليس بفاضل، وهو المرائي، كذلك الأمر في الحجج، أعني أن منها ما هو في غاية اليقين، ومنها ما هو دون اليقين، ومنها حجج مرائيـة.

وهي التي توهم أنها يقين، وهي كاذبة. والأقاويل التي سلكتها الأشعرية في هذه المسألة منها أقاويل في رفع دليل المعتزلة، ومنها أقاويل لهم في إثبات جواز الرؤية لما ليس بجسم، وأنه ليس يعرض من فرضها محال.

فأما ما عاندوا به قول المعتزلة "أن كل مرئي فهو من جهة الرائي" فمنهم من قال: إن هذا إنما هو حكم الشاهد، لا حكم الغائب، وإن هذا الموضع ليس هو من المواضع التي يجب فيها نقل الحكم الشاهد إلى الغائب. وإنه جائز أن يرى الإنسان ما ليس في جهة إذا كان جائزاً أن يرى الإنسان بالقوة المبصرة نفسها دون عين – وهؤلاء اختلط عليهم إدراك العقل مع البصر. فإن العقل هو الذي يدرك ما ليس في جهة أعني في مكان. وأما إدراك البصر فظاهر من أمره أن من شرطه أن يكون المرئي منه في جهة، ولا في جهة فقط؛ بل وفي جهة ما مخصوصة. ولذلك ليس تتأتى الرؤية بأي وضع اتفق أن يكون البصر من المرئي؛ بل بأوضاع محدودة، وشروط محدودة أيضا. وهي ثلاثة أشياء: حضور الضوء، والجسم الشفاف المتوسط بين البصر والمبصَر. وكون المبصَر ذا ألوان ضرورة. والرد لهذه الأمور المعروفة بنفسها في الإبصار هو رد للأوائل المعلومة بالطبع للجميع، وإبطال لجميع علوم المناظر والهندسة. وقد قال القوم أعني الأشعرية: إن أحد المواضع التي يجب أن ينقل فيها حكم الشاهد إلى الغائب هو الشرط، مثل حكمنا أن كل عالم حي؛ لكون الحياة تظهر في الشاهد شرطا في وجود العلم. وإن كان ذلك قلنا لهم: وكذلك يظهر، في الشاهد أن هذه الأشياء هي شروط في الرؤية. فألحقوا الغائب فيها بالشاهد، على أصلكم.

وقد رام أبو حامد، في كتابه المعزوف بـ "**المقاصد**" أن يعاند هذه المقدمة، أعني أن كل مرئي في جهة من الرائي، بأن الإنسان يبصر ذاته في

المرآة، وأن ذاته ليست منه في جهة غير جهة مقابلة. وذلك أنه لما كان يبصر ذاته، وكانت ذاته ليست تحل في الجهة المقابلة، فهو يبصر ذاته في غير جهة – وهذه مغالطة. فإن الذي يبصر هو خيال ذاته، والخيال منه في جهة؛ إذ كان الخيال في المرآة، والمرآة في جهة[1].

وأما حجتهم التي أتوا بها في إمكان رؤية ما ليس بجسم فإن المشهور عندهم في ذلك حجتان: إحداهما، وهي الأشهر عندهم، ما يقولونه من أن الشيء لا يخلو أن يُرى من جهة ما هو ملون، أو من جهة أنه جسم، أو من جهة أنه لون، أو من جهة أنه موجود. وربما عددوا جهات أخر غير هذه للموجود ثم يقولون: وباطل أن يرى من قِبَل أنه جسم؛ إذ لو كان ذلك كذلك لما رئي اللون، وباطل أن يرى لمكان أنه لون؛ إذ لو كان ذلك لما رئي الجسم. قالوا وإذا بطلت جميع هذه الأقسام التي تتوهم في هذا الباب فلم يبق أن يرى الشيء إلا من قِبَل أنه موجود – والمغالطة في هذا القول بينة؛ فإن المرئي منه ما هو مرئي بذاته، ومنه ما هو مرئي من قبل المرئي بذاته؛ وهذه هي حال اللون والجسم. فإن اللون مرئي بذاته، والجسم مرئي من قبل اللون. ولذلك ما لم يكن له لون لم يبصر. ولو كان الشيء إنما يرى من حيث هو موجود فقط لوجب أن تبصَر الأصوات وسائر المحسوسات الخمس، فكان يكون البصر والسمع وسائر الحواس الخمس حاسة واحدة. وهذه كلها خلاف ما يعقل.

---

(١) هب أن ابن رشد يرفض هذا الاستدلال في مسألة نفي الجهة في الرؤية في الآخرة للحق تعالى، قياسا للغائب على الشاهد، فإن بعض الأشاعرة قال بفساد بقياس الغائب على الشاهد أصلا، فيبقى إثبات الرؤية بما يليق بتنزيه البارئ سبحانه على وجه لا يعتريه الحدوث الذي من لوازمه الجهة فوجب نفيها في إثبات رؤية الحق تعالى.

وقد اضطر المتكلمون لمكان هذه المسألة، وما أشبهها، أن يسلموا أن الألوان ممكنة أن تسمع، والأصوات ممكنة أن ترى. وهذا كله خروج عن الطبع، وعما يمكن أن يعقله إنسان[1]. فإنه من الظاهر أن حاسة البصر غير

---

(١) هذا لأن البصر في حق الباري عندنا هو صفة له تعالى أزلية موجودة قائمة بذاته تعالى ينكشف له بها كل موجود وإن لم يبصر لنا كالأصوات والأرياح، فهي متعلقة بكل موجود سواء كان قديما كذاته وصفاته الوجودية كبصره أو حادثا كجميع المخلوقات، من ذوات وأصوات على التحقيق، أي: القول الحق على وجه الانكشاف كالسمع، لكن يجب علينا أن نعتقد أن الانكشاف الحاصل بالبصر غير الانكشاف الحاصل بالسمع، وغير الانكشاف الحاصل بالعلم، وأن لكل الانكشافات الثلاثة حقيقة يُفَوَّض علمها إلى الله تعالى، ويجب علينا الإيمان بذلك، أي: بأن السمع يتعلق بكل موجود، وإن كنا نجهل كيفية التعلق، أما قول السعد: إن بصره تعالى متعلق بالمبصرات؛ فإن كان مراده بالمبصرات هي المرئيات لله تعالى فهو صحيح؛ لأنها جميع الموجودات وحينئذ فلا خلاف بين الأئمة وإن كان مراده بالمبصرات بالنسبة لنا فهو ضعيف شديد لا يعوّل عليه، فيبصر سبحانه وتعالى ذاته ببصره، ويبصر غير ذلك، أي: فيبصر كلامه ببصره، وبصره تعالى ليس بحدقة وهي سواد العين، وهو المستدير وسط العين، ولا أجفان، وهو جمع جفن، وهو غطاء العين من أعلى وأسفل، ولا يطرأ عليه ما يضره كالعمى بفتح العين والميم - ولا يدفعه بُعْدٌ؛ لأن ذلك من صفات الحوادث، وبصره تعالى لا يشغله عن سمعه، ولا سمعه عن بصره، بل يبصر الشيء ويسمعه في آن، أي: وقت واحد، بخلاف الحوادث فإن بصرهم يشغلهم عن سمعهم، وسمعهم يشغلهم عن بصرهم، فهو تعالى لا يَعْزُبُ عن سمعه موجودٌ وإن خفي، ولا تشبه صفاته صفات الخلق، كما لا تشبه ذاته ذوات الخلق، واعلم أنه قد تقدم أن كلا من السمع والبصر متعلق بكل موجود، ولكن الانكشاف بالسمع غير الانكشاف بالبصر، كما أن الانكشاف بالعلم غير الانكشاف بهما، أي: السمع والبصر، ولا يعلم حقيقة ذلك، أي: الانكشاف بين الثلاثة إلا الله تعالى، وليس الأمر على ما نعهده من أن البصر يفيد بالمشاهدة وضوحا فوق العلم، بل جميع صفاته تامة كاملة يستحيل عليه الخفاء والزيادة والنقص إلى غير ذلك. فتح المجيد للشيخ النحراوي وشرحه الدر الفريد للشيخ الجاوي الشافعي، ط - مكتبة مصطفى البابي الحلبي - ص ٣١: ص ٣٢.

قلت (المحقق): فإذا كان ابن رشد يعلق كل أمر على قياس الغائب على الشاهد، فإننا رأينا في الكلام السابق كيف نفينا عن البصر في حقه تعالى يفيد بالمشاهدة وضوحا فوق العلم بل جميع صفاته تامة كاملة يستحيل عليها الخفاء والزيادة والنقصان، فلو كان كل شيء في الغائب قسناه على الشاهد لعسر الأمر، فشتان بين المخلوق والخالق، فالرب رب والعبد عبد.

=

حاسة السمع، وأن محسوس هذه غير محسوس تلك، وأن آلة هذه غير آلة تلك، وأنه ليس يمكن أن ينقلب البصر سمعا، كما ليس يمكن أن يعود اللون صوتا. والذين يقولون إن الصوت ممكن أن يُبْصَر في وقت ما فقد يجب أن يُسألوا، فيقال لهم: ما هو البصر؟ فلابد من أن يقولوا: هو قوة تدرك بها المرئيات: الألوان وغيرها. ثم يقال لهم ما هو السمع؟ فلابد أن يقولوا هو قوة تدرك بها الأصوات. فإذا وضعوا هذا قيل لهم: فهل البصر عند إدراكه الأصوات هو بصر فقط أو سمع فقط؟ فإن قالوا: سمع فقط فقد سلموا أنه لا يدرك الألوان. وإن قالوا: بصر فقط، فليس يدرك الأصوات. وإذا لم يكن بصرا فقط، لأنه يدرك الأصوات، ولا سمعا فقط، لأنه يدرك الألوان، فهو بصر؛ وسمع معا. وعلى هذا فستكون الأشياء كلها شيئا واحدا حتى المتضادات. وهذا شيء – فيما أحسبه – يسلمه المتكلمون من أهل ملتنا، أو يلزمهم تسليمه. وهو رأي سوفسطائي لأقوام قدماء مشهورين بالسفسطة[1].

= ثم إذا لم يقبل ابن رشد كلام المتكلمين ووصفه بأنه اضطرار منهم، وهو أنهم اضطروا أن يسلموا أن الألوان ممكنة أن تسمع، والأصوات ممكنة أن ترى، وجعل هذا خروجا عن الطبع ولا يعقل، فماذا يقول فيما ورد أن بالجنة أنهار يمشي الماشي بجوارها وليس لها جدار يحيط بها، ومع ذلك لا ينساح ماؤها على أرض الجنة، وأين قوانين الجاذبية حينئذ التي من المفترض أن تجذب الماء للجوانب فيفيض من كل جانب على تربة الجنة، أليس ورد في الحديث الشريف أن الجنة فيها ما لم تره عين ولا خطر على قلب بشر، إذ لو رفض كل هذا من الفارق بين عالم الشهادة والغيب، فلا عجب أن يرفضه في كلام الأشاعرة في مسألة الرؤية طالما أنه شديد اللصوق بعالم الشهادة ولا يجوّز منه إلا ما يعقله ويكون قريبا لطبعه وللطبيعة التي التزم بها الطبيعيون من الفلاسفة، ويحيلون بسببها الجائز عقلاً وسمعاً، فتنبه.

(١) أرى أن في وصف ابن رشد للمتكلمين من الأشاعرة بالسفسطة ضرب من السفسطة ومجازفة خطيرة في حقهم، بل إن كلامه فيه من المقدمات الوهمية التي اعتمد فيها قياس الغائب على الشاهد، والشاهد ناقص والغائب كامل لا يعتريه نقص، ولا يمنعه =

وأما الطريقة الثانية التي سلكها المتكلمون في جواز الرؤية فهي الطريقة التي اختارها أبو المعالي في كتابه المعروف بـ "**الإرشاد**" وهي هذه الطريقة، وتلخيصها: أن الحواس إنما تدرك ذوات الأشياء، وما تنفصل به الموجودات بعضها من بعض هي أحوال ليست بذوات، فالحواس لا تدركها، وإنما تدرك الذات. والذات هي نفس الوجود المشترك لجميع الموجودات. فإذا الحواس إنما تدرك الشيء من حيث هو موجود. وهذا كله في غاية الفساد.

ومن أبين ما يظهر به فساد هذا القول أنه لو كان البصر إنما يدرك الأشياء لما أمكنه أن يفرق بين الأبيض والأسود؛ لأن الأشياء لا تفترق بالشيء الذي تشترك فيه؛ ولا كان بالجملة يمكن في الحواس، لا في البصر أن يدرك فصول الألوان، ولا في السمع أن يدرك فصول الأصوات، ولا في الطعم أن يدرك فصول المطعومات، وللزم أن تكون مدارك المحسوسات بالجنس واحدا. فلا يكون فرق بين مدرك السمع وبين مدرك البصر. وهذا كله غاية في الخروج عما يعقله الإنسان. وإنما تدرك الحواس ذوات الأشياء المشار إليها بتوسط إدراكها لمحسوساتها الخاصة بها. فوجه المغالطة في هذا هو أن ما يدرك ذاتيا أُخِذَ أنه مدرك بذاته. ولولا النشأ على هذه الأقاويل، وعلى التعظيم للقائلين بها، لما أمكن أن يكون فيها شيء من الإقناع، ولا وقع بها التصديق لأحد سليم الفطرة.

= شيء عن شيء، وكلام ابن رشد وهميٌّ لا أقول شبيه بالحق بل هو لا يقع موقعا من الحق، وهذا وصف السفسطة ويزيد عليها، فمقدماته للوصول لم استدل عليه شبيهة بالمشهورة وليست بها، وهو ضربٌ من السفسطة فيما أحسب.

والسبب في مثل هذه الحيرة الواقعة في الشريعة حتى ألجـأت القـائمين بنصرتها، في زعمهم، إلى مثل هٰذه الأقوال الهجينة، التي هي ضحكة من عنى بتمييز أصناف الأقاويل أدنى عناية – هو التصريح في الشرع بما لم يـأذن الله ورسوله به، وهو التصريح بنفي الجسمية للجمهور[١]. وذلك أنه من العـسير أن يجتمع في اعتقاد واحد أن ههنا موجودا ليس بجسم، وأنه مرئي بالأبـصار: لأن مدارك الحواس هي في الأجسام أو أجسام. ولذلك رأى قوم أن هذه الرؤية هـي مزيد علم في ذلك الوقت. وهذا أيضا لا يليق الإفصاح به للجمهور. وإنه لما كان العقل من الجمهور لا ينفك من التخيل[٢]، بل ما لا يتخيلون هو عنـدهم عـدم، وكان تخيل ما ليس بجسم لا يمكن، والتصديق بوجود ما ليس بمتخيل غير ممكن عندهم، عدل الشرع عن التصريح لهم بهذا المعنى، فوصفه سبحانه لهم بأوصاف

---

(١) وكلام ابن رشد يريد به الإبقاء على ما يتوهمه الجمهور من الجسمية للحق تعالى عن قوله علوا عظيما، ويريد أن يتركهم على هذا الاعتقاد الكاسد الفاسد، بحجة أنه لم يقـع التنبيه في الشرع صراحة بأنه تعالى ليس بجسم، بل يلمح إلى احتمال كونـه جـسما لا كالأجسام، وهذا كلام تضحك منه الثكلى وتسقط منه الحبلى ويشيب منه الأقرع، والعجيب أيضا أنه يزعم بذلك وربما يعتقد اعتقادا جازما أنه من ناصري الشريعة والقائمين على الدفاع عن حوزتها!!

وكان ينبغي أن يعلم أن الترك ليس بحجة في الشريعة، فإن لم ينبه الشرع علـى نفـي الجسمية صراحة على زعمه، فالترك لذلك ليس بحجة، بـل إن قولـه تعـالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ [الشورى: ١١] صريح في نفي المماثلة عنه تعالى، ومن المماثلة توهم واعتقاد الجسمية في حقه تعالى عن ذلك علوا كبيرا، فتنبه.

(٢) والعجيب مع تنبيهه على عدم جواز تصريح ذلك للجمهور أنه يصعب عليه تخيله، فإنه يريد الإبقاء على ما تخيلوه باطلا في حق الله تعالى مـن الجـسمية وهـو فـي ذلـك كالمستجير من الرمضاء بالنار!!

تقرب من قوة التخيل، مثل ما وصفه به من السمع والبصر، والوجه غير ذلك، مع تعريفهم أنه لا يجانسه شيء من الموجودات المتخيلة ولا يشبهه[١].

ولو كان القصد تعريف الجمهور أنه ليس بجسم لما صرح لهم بشيء من هذا؛ بل لما كان أرفع الموجودات المتخيلة هو النور ضرب لهم المثال به؛ إذ كان النور هو أشهر الموجودات عند الحس والتخيل. وبهذا النحو من التصور أمكن أن يفهموا المعاني الموجودة في المعاد، أعني أن تلك المعاني مثلت لهم بأمور متخيلة محسوسة. فإذاً متى أخذ الشرع في أوصاف الله تبارك وتعالى على ظاهره لم تعرض فيه هذه الشبهة ولا غيرها؛ لأنه إذا قيل له: إنه نور وإن له حجابا من نور، كما جاء في القرآن والسنن الثابتة، ثم قيل: إن المؤمنين يرونه في الآخرة؛ كما ترى الشمس، لم يعرض في هذا كله شك ولا شبهة في حق الجمهور[٢]، ولا في حق العلماء؛ وذلك أنه قد تبرهن عند العلماء أن تلك الحال مزيد علم؛ لكن متى صرّح لهم به، أعني الجمهور، انبطلت عندهم الشريعة أو كفّروا المصرِّح لهم بها. فمن خرج عن منهاج الشرع في هذه الأشياء فقد ضل عن سواء السبيل[٣].

---

(١) وكيف يسلم لهم الجمع بين التخيل وبين أنه لا يجانسه شيء من الموجودات ولا يشبهه إلا بتعليمهم ما ينفي ويمحو هذا التخيل من عقولهم ليسلم لهم اعتقادهم وتنزيههم لله تعالى؟!

(٢) بل هذا أدعى لوقوع هذا التخيل والتوهم ومن ثم الاعتقاد إذا لم يبين لهم الأمر ويعلمون هذا بطريقه.

(٣) بل إن تركناهم يعتقدون الجسمية وعدم نفيها لوصل بنا الحال إلى ما تقوله اليوم الطوائف التي تدعو نفسها بالسلفية والوهابية المبتدعة وغيرهم قد قالوا: له يد وله رجل وله عين بل قالوا: عينان، وأثبتوا له إصبعين فأشبهوا النصارى في معتقداتهم وقالوا: يجلس على العرش ويدع مقدار إصبعين لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ليجلسه بجواره، وأنها أعضاء حقيقية ولكن ليست كأعضاء بني آدم، إلى آخر معتقدات أتباع الشيخ ابن تيمية الذي تابع ابن رشد وأخذ مسلكه ثم انتقل ذلك من خلال محمد بن =

وأنت إذا تأملت الشرع وجدته، مع أنه قد ضرب للجمهور في هذه المعاني المثالات التي لم يمكن تصورهم إياها دونها، فقد نبه العلماء على تلك المعاني أنفسها التي ضرب مثالاتها للجمهور. فيجب أن يوقف عند حد الشرع في نحو التعليم الذي خص به صنفا صنفا من الناس، وألا يخلط التعليمان كلاهما، فتفسد الحكمة الشرعية النبوية. ولذلك قال عليه السلام: "**إنا معشر الأنبياء أمرنا أن ننزل الناس منازلهم، وأن نخاطبهم على قدر عقولهم**"[١]. ومن جعل الناس شرعا واحدا في التعليم فهو كمن جعلهم شرعا واحدا في عمل من الأعمال، وهذا كله خلاف المحسوس والمعقول.

فقد تبين لك من هذا أن الرؤية معنى ظاهر، وأنه ليس يعرض فيه شبهة إذا أخذ الشرع على ظاهره في حق الله تبارك وتعالى، أعني إذا لم يصرح فيه بنفي الجسمية ولا بإثباتها.

وإذ قد تبينت عقائد الشرع الأول في التنزيه والمقدار الذي سلك في تعليم الجمهور من ذلك، فقد ينبغي أن نسير إلى الجزء الذي يتضمن معرفة أفعال الله

عبد الوهاب النجدي المبتدع الضال ثم إلى أتباعهم بشرق البحر الأحمر، ومنها إلى العالم الإسلامي فظهرت هذه الطوائف الضالة في اعتقادها بسبب ترك البيان والتعليم لجمهور المسلمين وإيضاح ما يجب وما يجوز في حق الله تعالى عما يقولون علوا كبيرا، فهذا مآل ما نافح عنه ابن رشد في ذاك العصر تجلت آثاره الآن.

(١) وهل هناك عدم مخاطبة للناس على قدر عقولهم، ببيان وجه التنزيه للحق تعالى وبيان ما يجوز اعتقاده وما لا يجوز، أم هل عقولهم تستوجب الفلسفة الأرسطية دونما أن تستوعب الشرع الشريف؟! ولما ألف ابن رشد "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" ألم يأخذ على الإمام الغزالي الرد على الفلاسفة وإخراج ذلك إلى حيز الجمهور، أليس كان الواجب عليه ألا يشغلهم بتخمينات الفلاسفة في باب الإلهيات ويفسد عليهم اعتقاداتهم؟!! ونحن لا نرفض الفلسفة بل نرفض ما كان منها مخالفا لشرع الله تعالى ومعتقدات المسلمين، وإن اعتقد بعضهم أنها لا تخالف الشرع.

تبارك وتعالى، وهو الفن الخامس من هذه الفنون، وبه ينقضي القول في هذا الذي قصدناه.



الفصل الخامس

في معرفة أفعال الله

الفن الخامس في معرفة الأفعال. ونذكر في هذا الفن خمس مسائل فقط هي الأصول التي عليها يدور كل ما في هذا الباب.

المسألة الأولى: في إثبات خلق العالم.

الثانية: بعث الرسل.

الثالثة: في القضاء والقدر.

الرابعة: في التجويز والتعديل.

الخامسة: في المعاد.

المسألة الأولى

في حدوث العالم

أعلمُ أن الذي قصده الشرع في معرفة العالم هو أنه مصنوع لله تبارك وتعالى" ومخترع له، وأنه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه. فالطريق التي سلك الشرع بالناس في تقرير هذا الأصل ليس هو طريق الأشعرية(١). فإنا قد بينا أن تلك الطرق ليست من الطرق اليقينية الخاصة بالعلماء، ولا هي من الطرق العامة المشتركة للجميع، وهي الطرق البسيطة(٢). أعني بالبسيطة القليلة

---

(١) قال السادة الأشاعرة في المعرفة: فكل مكلف شرعا لا يجب عليه أن يعرف ما قد وجب لله عقلا إلا بالشرع؛ إذ قبله لا حكم أصلاً لا أصليا ولا فرعيا، كما هو المنقول عن الأشاعرة وجمع غيرهم، والمراد أن يعرف الواجب لله تعالى، والجائز في حقه سبحانه وتعالى كذلك، والممتنع عليه سبحانه وتعالى كذلك، ولو بدليل إجمالي يخرج به المكلف من التقليد إلى التحقيق لقوله تعالى: ﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [محمد: ١٩]، وحديث: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله"، والإجماع على ذلك.
وعن الماتريدية: أن وجوب المعرفة بالعقل، لكن الفرق بينهم وبين قول المعتزلة، أن المعتزلة يجعلون العقل موجبا، وهؤلاء عندهم الموجب هو الله تعالى والعقل معرِّف بإيجابه. إتحاف المريد للشيخ عبد السلام المالكي وحاشية الأمير على جوهرة التوحيد للقاني. ط – مصطفى الحلبي – ص ٣٢: ص ٣٣. مع تصرف.

(٢) بل من كلام الأشاعرة قولهم:
اعلم أن حدوث العالم أصل معرفة الصانع وصفاته التي يتوقف عليها الفعل، وهو معنى ما ورد كما في "مفاتيح الكنوز وحمل الرموز" للشريف المقدسي: "كنت كنزا مخفيا، فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبي عرفوني"، ولما نفت الفلاسفة حدوث العالم انسدت عليهم طرق الصواب، وهاموا في أودية الضلال، ولا يهولنك ما نقله الشعراني في "اليواقيت" عن ابن عربي: (من أطلق القول بحدوث العالم مخطئ فإنه قديم بالنظر لعلم الله تعالى) لأن قدمه باعتبار العلم يرجع لقدم العلم نفسه، وهو من ضروريات هذا الفن، وأما ذات العالم فحادث قطعا كما صرح به هو به في عدة مواضع.

=

قالوا – أي الفلاسفة – (لو كان حادثا لكان وجود الصانع سابقا عليه، وإلا لكان حادثا مثله، فإما بغير مدة وهو تناقض، أو بمدة متناهية فيلزم ابتداؤه، أو غير متناهية فلا يخرج عن قدم العالم، لأن تلك المدة حينئذ عالم قديم أو فيها عالم قديم).

وأجاب الشهرستاني في كتابه "نهاية الإقدام في علم الكلام"، وهو جزآن جليلان بما حاصله:

(أن هذا جاءهم من جعل التقدم زمانيا، نحن نقول: هو تقدم ذاتي لا في زمن، وتقريبه: تقدُّم أمسُ على اليوم؛ إذ ليس زمن ثالث يقع فيه التقدم).

وإن عبر بـ (قبل) اكتفاء بالاعتبار، فالزمن حادث ووجود الصانع ووجوبه ذاتي لا يتقيد به قالوا: – أي الفلاسفة – لو كان حادثا لجاز وجوده قبل زمنه، فإما لغير نهاية فينتقل لأزليته، أو لحد فيلزم التحكم وعجز الصانع إذ ذاك.

والجواب: أن الانتقال من المُدَد للأزل خيالٌ باطلٌ كيف والمُدَدُ كلها متناهية، وإنما هو كتوهم فراغ فوق السماء أو تحت الأرض لا نهاية له، وتوهم سلسلة عدد لا تفرغ، مع القطع بأن كل ما في الخارج متناه عقلا، كما وضحه الشهرستاني، فالأزل بَوْنٌ، والأزمنة بَوْنٌ، وحقيقة الأزل من مواقف العقول وأما قولهم – أي الفلاسفة -: (يلزم العجز)، فإنها يصح لو كان لنقص في القدرة، وإنما ذاك لأن طبيعة الممكن لا تقبل الوجود الأزلي، فليتأمل.

قالوا: يعني الفلاسفة (لو كان حادثا لكان مسبوقا بإمكانه، والإمكان معنى لابد له من محل يقوم به، بل ومادة يكون بها التكوين فذلك المحل والمادة قديمة، وإلا نقل الكلام وتسلسل أو دار).

قلنا – يعني (الأشاعرة): (الإمكان اعتبار لا وجود له في الخارج، والقادر المطلق لا يحتاج لمادة، ومن هنا تعلم أن إمكانه أزلي؛ بمعنى أن نقيض الإمكان معدوم أزلا، وإلا لزم قلب الحقائق (لصيرورة الممكن واجب الوجود قديما)، لكن متعلق الإمكان إنما يكون فيما لا يزال، فيمكن أزلا وجوده فيما يزال. وبالجملة فرق بين أزلية الإمكان وإمكان الأزلية، فنقول بالأول دون الثاني، كما أفاده صاحب "المواقف" وغيره).

قالوا: (لو كان حادثا لاحتاج لموجب يخصصه بوقت حدوثه دون غيره، وذلك الموجب ليس مجرد الصانع؛ إذ لو كفى علةً لزم مصاحبة المعلول له، فيلزمكم القدم، فيتعين أن الموجب أمر آخر، فإما قديم فيتم مطلوبنا، أو حادث فيحتاج أيضا لموجب، وهكذا). قلنا: (ضلال جاءكم من نفي الاختيار، الذي هو المرجّح في كل حادث، ﴿ وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ ﴾ [القصص: ٦٨] ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾ ﴾ [الأنبياء: ٢٣]، وتنزه عن ضيق التأثير بالتعليل أو بالطبع، والاختيار ذاتي لا يحتاج لموجب).

قالوا: (لو كان حادثا لكان الصانع في الأزل غير صانع، فبإحداثه يطرأ له كونه صانعا، والتغير عليه تعالى محال).

قلنا: (هذا تغير أفعال لا في الذات ولا في الصفات الذاتية).

المقدمات التي نتائجها قريبة من المقدمات المعروفة بنفسها. وأما البيانات التـي

= قالوا: لو سُبق بالعدم لكان تأثير الصانع فيه إما حال عدمه، وهو باطل؛ لأن المعـدوم لا يرد عليه شيء، وإما حال وجوده، وهو باطل؛ لتحصيل الحاصل، فبطل سبقه بالعدم).

قال الشيخ العلامة محمد الأمير: (ومن هذه الشبهة قالت المعتزلة: المعدوم شيء، وقال من قال الماهيات ليست بجعل جاعل، وإنما المؤثر يظهرها من الخفاء، ومال ظاهر كـلام ابـن عربي لهذا، نقل عنه الشعراني في "اليواقيت والجواهر": إذا كان معدوما محـضا، فمـا قولـه تعالى: ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ [النحل: ٤٠]؟

قال العلامة الأمير: (والمحققون قالوا: هذا تمثيل لسرعة الإيجاد، وليس القصد حقيقـة الخطاب؛ للإجماع على أن الكلام ليس من صفات التأثير).

ونحن نقول: (التأثير حال العدم معناه تعقيبه بالوجود، ولا استحالة في ذلك، وإلا لزم أن لا يخرج شيء من عدم لوجود، وحال الوجود معناه كما في "المقاصد": الإمـداد بـنفس ذلك الوجود الحاصل لا بغيره، حتى يلزم تحصيل محال).

قالوا: (لو كان حادثا لكان عدمه متقدما عليه، وأنواع التقدم خمسة: تقدم العلة، والتقدم بالطبع كتقدم الجزء على الكل، وهو أن يكون الثاني محتاجا للأول من غير أن يكون علة فيه، وبالشرف، والمكان، والزمان، والأربعة الأول لا تصح هنا؛ فتعين الأخير، والعـدم عندكم أزلي، فالزمان الذي يتقدم به أزلي).

قلنا: (جواب هذه جواب الشبهة الأولى، وهو أن هناك تقدما ذاتيا من غير زمان كتقـدم الماضي على الآن، فدونك مقاصد سبعة أرجو من فضل الله تعالى أن يسد بهـا أبـواب النيران، ويُدْخل بها الجنان، ونظمتها في قولي:

سبق الإله كذا العدم تدريجية إمكانه مع موجب أثرٌ طرا

فقولي: "سبق الإله" إشارة لشبهة وهي قولهم: (لو كان حادثا لسبقه الإله بمدة فيلزم قدم المدة أو حدوث الإله)، وقولي: (كذا العدم) لثانية وهي قـولهم: (عدمـه متقـدم عليـه بالزمان فيلزم قدم الزمان)، وقولي: (تدريجية) إشارة لثالثة، وهي قولهم: (وجوده قبـل زمنه بمدة جائز)، وهكذا فيتدرج للقدم)، وقولي: (إمكانه) لرابعة؛ أعني: (لو كان حادثـا لكان مسبوقا بإمكان)، وقولي: (مع موجب) لخامسة، وهي: (لو كان حادثا لاحتاج لمـا يخصه بزمنه، وهو إما قديم أو حادث، فينقل الكلام له إلخ)، وقولي: (أثر) إشارة لشبهة التأثير حال الوجود أو العدم، وهي السادسة، وقولي: (طرا) إشارة للسابعة، وهي لـزوم التغير في الصانع بطروء كونه صانعا، وقد سبق توضيح رد الجميع).

انتهى مع تصرف وإيضاح من حاشية العلامة الشيخ محمد الأمير على شـرح العلامـة الشيخ عبد السلام المالكي لجوهرة التوحيد للعلامة الشيخ اللقاني رضي الله عنهم، ط – مصطفى الحلبي – ص ٤٠: ٤١.

تكون بالمقاييس المركبة الطويلة التي تنبني على أصول متفننة فليس يـستعملها الشرع في تعليم الجمهور. فكل من سلك بالجمهور غير هذا النوع من الطـرق، أعني البسيطة، وتأول ذلك على الشرع فقد جهل مقصده، وزاغ عـن طريقـه. وكذلك أيضا لا يعرِّف الشرع بأمثال هذه المقاييس من الأمور إلا ما كان له مثال في الشاهد. وما كانت الحاجة إلى تعريف الجمهور به وكيدة مثّل ذلـك بـأقرب الأشياء شبها بها، كالحال في أحوال المعاد. وما لم تكن لهم به حاجة إلى معرفته في هذا الجنس عُرِّفوا أنه ليس من علمهم، كما قال تعالى في الروح.

وإذ قد تقرر لنا هذا الأصل فواجب أن تكون الطريقة التي سلكها الـشرع في تعليم الجمهور حدوث العالم من الطرق البسيطة المعترف بها عند الجميـع، وواجب، إن كان حدوثه ليس له مثال في الشاهد، أن يكون الشرع استعمل، فـي تمثيل ذلك، حدوث الأشياء المشاهدة.

فأما الطريق التي سلكها الشرع في تعليم الجمهور أن العالم مـصنوع لله تبارك وتعالى فإنه إذا تؤملت الآيات التي تضمنت هذا المعنـى وجـدت تلـك الطرق، هي طريق العناية، وهي إحدى الطرق التي قلنا بأنها الدالة على وجود الخالق تعالى. وذلك أنه كما أن الإنسان إذا نظر إلى شيء محسوس فـرآه قـد وضع بشكل ما، وقدر ما، ووضع ما موافق في جميع ذلك للمنفعة الموجودة في الشيء المحسوس والغاية المطلوبة حتى يعترف أنه لو وجد بغير ذلك الشكـل، أو بغير ذلك الوضع، أو بغير ذلك القدر، لم توجد فيه تلك المنفعة – علم، علـى القطع، أن لذلك الشيء صانعا صنعه. ولذلك وافقه شكله ووضعه وقـدره تلـك المنفعة؛ وأنه ليس يمكن أن تكون موافقة اجتماع تلك الأشياء لوجـود المنفعـة بالاتفاق. مثال ذلك أنه إذا رأى إنسان حجرا موجودا على الأرض، فوجد شكله

بصفة يتأتى منها الجلوس، ووجد أيضا وضعه كذلك وقدره علم أن ذلك الحجـر إنما صنعه صانع، وهو الذي وضعه كذلك وقدّره في ذلك المكان. وأما متى لـم يشاهد شيئا من هذه الموافقة للجلوس فإنه يقطع أن وضعه فـي ذلـك المكـان، ووجوده بصفة ما، هو بالاتفاق، ومن غير أن يجعله هنالك فاعل.

كذلك الأمر في العالم كله؛ فإنه إذا نظر الإنسان إلى ما فيه من الـشمس والقمر وسائر الكواكب، التي هي سبب الأزمنة الأربعة، وسبب الليل والنهـار، وسبب الأمطار والمياه والرياح، وسبب عمارة أجزاء الأرض ووجـود النـاس فيها، وسائر الكائنات والنبات، وكون الأرض موافقة لسكنى الناس فيها وسـائر الحيوانات البرية؛ وكذلك الماء موافقا للحيوانات المائيـة؛ والهـواء للحيوانـات الطائرة، وأنه لو اختل شيء من هذه الخلقة والبنية لاختل وجود المخلوقات التي ههنا – علم على القطع أنه ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة التي فـي جميـع أجزاء العالم للإنسان والحيوان والنبات، باتفاق؛ بل ذلك من قاصد قصده، ومريد أراده، وهو الله عز وجل، وعلم على القطع أن العالم مصنوع. وذلك أنه لم يكن يمكن أن توجد فيه هذه الموافقة لو كان وجوده عن غير صانع؛ بل عن الاتفاق.

فأما أن هذا النوع من الدليل قطعي، وأنه بسيط، فظاهر من هـذا الـذي كتبناه[1]. وذلك أن مبناه على أصلين معترف بهما عند الجميع: **أحدهما** أن العالم

---

(١) هذا أيضا يقول به السادة الأشاعرة والسادة الصوفية وغيرهم من حيث المعنى وهو ما سماه دليل العناية، لكن توارد عدة أدلة للتدليل على طريق المعرفة ليس فيه شيء، فهي أدلة تنوع لا أدلة اختلاف وتضاد، فلله طرائق في معرفته بعدد الخلائق، فهـذا يعرفـه بدليل نفي ما لا يليق من الجسمية والمكان والزمان والأركان والحوادث جملـةً، وهـذا يعرفه بدليل العناية وغيره، لكن ما لا يليق هو القدح في أدلة الآخرين التي لا يـشوبها شيء في التعريف بالله تعالى.

بجميع أجزائه يوجد موافقا لوجود الإنسان، ولوجود جميع الموجودات التي ههنا، والأصل الثاني أن كل ما يوجد موافقا، في جميع أجزائه، لفعل واحد، ومسددا نحو غاية واحدة فهو مصنوع ضرورة فينتج عن هذين الأصلين، بالطبع، أن العالم مصنوع وأن له صانعا. وذلك أن دلالة العناية تدل على الأمرين معا. ولذلك كانت أشرف الدلائل الدالة على وجود الصانع.

وأما أن هذا النوع من الاستدلال هو النوع الموجود في الكتاب العزيز فذلك يظهر من غير ما آية من الآيات التي يذكر فيها بدء الخلق. فمنها قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَـٰدًا ۝ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ۝ ﴾ [سورة النبأ الآيتان: ٧، ٨] إلى قوله إلى قوله: ﴿ وَجَنَّـٰتٍ أَلْفَافًا ۝ ﴾ [سورة النبأ آية: ١٦] فإن هذه الآية إذا تؤملت وجد فيها التنبيه على موافقة أجزاء العالم لوجود الإنسان؛ وذلك أنه ابتدأ فنبه على أمر معروف بنفسه لنا، معشر الناس الأبيض والأسود، وهو أن الأرض خلقت بصفة يتأتى لنا المقام عليها، وأنها لو كانت متحركة، أو بشكل آخر غير شكلها، أو في موضع آخر غير الموضع الذي هي فيه، أو بقدر غير هذا القدر لما أمكن أن نوجد فيها، ولا أن نخلق عليها. وهذا كله محصور في قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَـٰدًا ﴾ [سورة النبأ: ٧]. وذلك أن المهاد يجمع الموافقة، في الشكل والسكون والوضع، وزائدا إلى هذا معنى الوثارة واللين. فما أعجب هذا الإعجاز وأفضل هذه الاستعارة، وأغرب هذا الجمع! وذلك أنه قد جمع في لفظ "المهاد" جميع ما في الأرض من موافقتها لكون الإنسان عليها. وذلك شيء قد تبين على التمام للعلماء في ترتيب من الكلام طويل، وقدر من الزمان غير قصير، والله يختص برحمته من يشاء. وأما قوله

تعالى: ﴿ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴿٧﴾ ﴾ [سورة النبأ الآية: ٨]. فإنه نبه بذلك على المنفعة الموجودة في سكون الأرض من قِبَل الجبال. فإنه لو قدرت الأرض أصغر مما هي، كأنك قلت دون الجبال، لتزعزعت من حركات باقي الإسطقسات[1]. أعنى الماء والهواء، ولتزلزلت وخرجت عن موضعها. ولو كان ذلـك كـذلك لهلـك الحيوان ضرورة. فإذاً موافقة سكونها لما عليها من الموجـودات لـم تعـرض بالاتفاق، وإنما عرضت عن قصد قاصد، وإرادة مريد. فهي ضرورة مصنوعة لذلك القاصد سبحانه، وموجودة له على الصفة التي قدّرها لوجود ما عليها مـن الموجودات. ثم نبه أيضا على موافقة وجود الليل والنهار للحيوان، فقال تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا ﴿١٠﴾ وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشًا ﴿١١﴾ ﴾ [سورة النبأ الآيتان: ٩، ١٠]، يريد أن الليل جعله كالسترة واللباس للموجودات التي ههنا مـن حـرارة الشمس. وذلك أنه لولا غيبة الشمس بالليل لهلكت الموجودات التـي جعـل الله حياتها بالشمس، وهو الحيوان والنبات. فلما كان اللباس قد يقي من الحر، مع أنه سترة، وكان الليل يوجد فيه هذان المعنيان سماه الله تعالى لباسا. وهذا من أبدع الاستعارة. وفي الليل أيضا منفعة أخرى للحيوان، وهو أن نومـه فيـه يكـون مستغرقا لمكان ذهاب الضوء الذي يحرك الحواس إلى ظاهر البدن الذي هو في اليقظة. ولذلك قال تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ﴿٩﴾ ﴾ [سورة النبأ آية: ٩] أي مُستَغْرَقا من قبَل ظلمة الليل. ثم قال تعالى: ﴿ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ﴿١٢﴾

---

(١) الإسطقسات: هو لفظ يوناني بمعنى الأصلي، وتسمى العناصر الأربعـة التـي هـي المـاء والأرض والهواء والنار إسطقسات؛ لأنها أصول المركبات التي هـي الحيوانـات والنباتـات والمعادن، والإسطقس: عبارة عن إحدى أربع طبائع. التعريفات – للشريف الجرجانـي، ص ١٨.

وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ﴿١٣﴾ ﴾ [سورة النبأ الآيتان: ١٢، ١٣]. فعبر بلفظ البنيـان عن معنى الاختراع لها، وعن معنى الإتقان الموجود فيها والنظـام والترتيـب. وعبر بمعنى الشدة عما جعل فيها من القوة على الحركة التي لا تفتر عنها، ولا يلحقها من قبلها كلال، ولا يخاف أن تخر السقوف والمباني العالية. وإلى هـذا الإشارة بقوله تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَا ٱلسَّمَآءَ سَقْفًا مَّحْفُوظًا ﴾ [سورة الأنبياء آيـة: ٣٢] وهذا كله تنبيه منه على موافقتها، فـي أعـدادها وأشـكالها وأوضـاعها وحركاتها لوجود ما على الأرض وما حولها، حتى أنه لو وقف جِرْم من الأجرام السماوية لحظة واحدة لفسد ما على الأرض، فضلا عن أن تقف كلها. وقد زعم قوم أن النفخ في الصور الذي هو سبب الصعقة هو وقوف الفلك. ثم نبه علـى منفعة الشمس الخاصة وموافقتها لوجود ما على الأرض، فقال تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا ﴾ [سورة النبأ آية: ١٣]. وإنما سماها سراجا لأن الأصل هـو الظلمـة، والضوء طارئ على الظلمة، كما أن السراج طارئ على ظلمة الليـل، ولـولا السراج لم ينتفع الإنسان بحاسة بصره بالليل. وكذلك لولا الـشمس لـم ينتفـع الحيوان بحاسة بصره أصلا. وإنما نبه على هذه المنفعة للشمس فقط، دون سائر منافعها؛ لأنها أشرف منافعها وأظهرها. ثم نبه تعالى العناية المذكورة في نزول المطر، وأنه إنما ينزل لمكان النبات والحيوان، وأن نزول المطر بقدر محـدود، وفي أوقات محدودة لنبات الزرع ليس يمكن أن يعرض عن الاتفاق، بل سـبب ذلك العناية بما ههنا، فقال تعـالى: ﴿ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلْمُعْصِرَٰتِ مَآءً ثَجَّاجًا ﴿١٤﴾

﴿لِّنُخْرِجَ بِهِۦ حَبًّا وَنَبَاتًا ۝١٥ وَجَنَّٰتٍ أَلْفَافًا ۝١٦﴾ [سورة النبأ الآيات: ١٤: ١٦].

والآيات التي في القرآن في التنبيه على هذا المعنى كثيرة مثل قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا۟ كَيْفَ خَلَقَ ٱللَّهُ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا ۝١٥ وَجَعَلَ ٱلْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ ٱلشَّمْسَ سِرَاجًا ۝١٦ وَٱللَّهُ أَنۢبَتَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ نَبَاتًا ۝١٧﴾ [سورة نوح الآيات ١٥: ١٧]، ومثل قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً﴾ [سورة البقرة آية: ٢٢]. ولو ذهبنا لنعدد هذه الآيات ونفصل ما نبهت عليه من العناية التي تدل على الصانع والمصنوع لما وسع ذلك مجلدات كثيرة. وليس قصدنا ذلك في هذا الكتاب. ولعلنا، إن أنسأ الله في الأجل، ووقع لنا فراغ، أن نكتب كتابا في العناية التي نبه عليها الكتاب العزيز.

وينبغي أن نعلم أن هذا النوع من الاستدلال في غاية المضادة للاستدلال الذي زعمت الأشعرية أنه الطريق إلى معرفة الله سبحانه[1] وذلك أنهم زعموا

---

(١) قد سبقت الإشارة إلى أنه لا تضاد، وإنما هو تنوع في الاستدلال، وأن لله طرائق بعدد الخلائق، وقد قال بعضهم:

وفي كل شيء له آية ... تدل على أنه واحد

فهو تعالى واحدٌ، ومن لوازم الواحدية عدم المثل والشبيه، ومن لوازم المماثلة والمشابهة لخلقه الجسمية والمكان والزمان والجهة.. إلخ، فكان حتما على من أراد إثبات الواحدية له سبحانه نفي لوازم المماثلة والمشابهة، فهو تعالى واحد لا ثاني له في صفاته وأسمائه وأفعاله، ولا يمنع هذا أبدا من الاستدلال بطريق دليل العناية الذي يرفض ابن رشد غيره، لا مانع من الاستدلال به مع دليل الأشاعرة، بل نحن نقول بأن الكون واقع لا عن عبث بل بحكمة ولا نرفض دليله أصلا، ولكن نرفض كونه الدليل الوحيد دون غيره.

أن دلالة الموجودات على الله تبارك وتعالى ليس من أجل حكمة فيها تقتضي العناية، ولكن من قِبَل الجواز، أي من قِبَل ما يظهر في جميع الموجودات أنه جائز في العقل أن يكون بهذه الصفة وبضدها. فإنه إن كان هذا الجواز على السواء فليس ههنا حكمة[1]، ولا توجد ههنا موافقة أصلا بين الإنسان وبين أجزاء العالم. وذلك أنه إن كان يمكن – على زعمهم – أن تكون الموجودات على غير ما هي عليه، كوجودها على ما هي عليه، فليس ههنا موافقة بين الإنسان وبين الموجودات التي امتن الله عليها بخلقها، وأمره بشكره عليها. فإن هذا الرأي الذي يلزمه، أن يكون إمكان خلق الإنسان جزءً من هذا العالم كإمكان خلقه في الخلاء مثلا الذي يرون أنه موجود؛ بل والإنسان عندهم يمكن أن يكون بشكل آخر وخلقة أخرى، ويوجد عنه فعل الإنسان! وقد يمكن عندهم أن يكون جزء من عالم آخر مخالف بالحد والشرح لهذا العالم، فلا تكون نعمة ههنا يمتن بها على الإنسان؛ لأن ما ليس بضروري، ولا من جهة الأفضل في وجوده

---

(١) إذا كان الله تعالى يفعل ما يشاء ويختار، فما وقع منه تعالى خلقا وإحداثا هو الحكمة، ولو لم يكن اختاره فاختار ضده مثلا لجعل فيه من الحكمة ما يفي بأنه الحكيم العليم، فكل ما صدر عنه هو بحكمة، فما المانع إذن؟ فإذا خلق الله تعالى الأنهار في الدنيا محاطة بجوانبها بالأرض فلا تنساح إلى الجوانب لأجل الجاذبية، ثم في الآخرة تكون الأنهار ليس لها جدران فيمشي الماشي في الجنة محاذيا لها ولا جدران لها ومع ذلك لا تنساح إلى الجوانب، فهذا خلقه تعالى بحكمة، وهذا خلقه تعالى بحكمة، فما القادح عند افتراض جواز أن لو كان هذا في الآخرة وهذا في الدنيا أفيقدح هذا في دليل العناية الذي يتكلم عنه ابن رشد؟! والأمثلة في ذلك ستكون كثيرة جدا إذا قارنا بين الحالتين في الدنيا والآخرة، والله أعلم.

للإنسان، فالإنسان مستغن عنه[1]. وما هو مستغنٍ عنه فليس وجوده بإنعام عليه. وهذا كله خلاف ما في فِطَر الناس.

وبالجملة، فكما أن من أنكر وجود المسبَّبات مترتبة على الأسباب في الأمور الصناعية، أو لم يدركها فهمه، فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع[2]؛ كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم[2]، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

وقولهم: "إن الله أجرى العادة بهذه الأسباب، وإنه ليس لها تأثير في المسببات بإذنه" قول بعيد جدا عن مقتضى الحكمة؛ بل هو مبطل لها؛ لأن

---

(١) بل ما ليس بضروري يكون ليس ضروريا بقيد كونه في هذا العالم على هذه الصفة، فإذا اختلفت الجهات الحاكمة على كونه ضروريا فلا تناقض، وربما صار الضروري جائزا والجائز ضروريا، والمستغني عنه غير مستغن عنه، فتنبه.

(٢) ولكن والحمد لله الأشعرية يربطون بين السبب والمسبَّب، فجهة التشبيه بهؤلاء منتفية، وليس موجود في المشبَّه شيءٌ من المشبَّه به لدى ابن رشد، لكن الله تعالى هو الذي يخلق التأثير بواسطة تلك الأسباب عند الأشاعرة، وليس أنها تؤثر بطبائعها دون تأثير الله تعالى فيها، وليس بذاتها ولكن بواسطة قوة أودعها الله فيها يكون بها التأثير كما تقوله المعتزلة، فاتضح أننا نثبت للأسباب تأثيرا ولكن بتأثير الله بواسطة تلك الأسباب. أصول الفقه: للعلامة أبي النور زهير، ط المكتبة الأزهرية للتراث، ج١، ص ٦٥، مع تصرف يسير.

قلت (المحقق): ومن الأدلة التي قالوها في إثبات أن التأثير لله تعالى وليست العلاقة كما تقول الفلاسفة ترتب السبب على المسبب بلا تأثير كقول ابن رشد، أن الله تعالى قال للنار: ﴿ قُلْنَا يَـٰنَارُ كُونِى بَرْدًا وَسَلَـٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴾ [الأنبياء: ٦٩]، فدل على أن النار لا تحرق بطبعها ولكن الله تعالى هو الذي يخلق الإحراق عند ملامسة اليد لها، وأنه لمَّا لم يرد التأثير جعلها بردا وسلاما، وانقلبت إلى الضد، ولم يخلق الله حينئذ فيها الإحراق فلم تحرق، هذا كلام ساداتنا الأشاعرة الذين أرادوا غاية التنزيه على ما يحب الله ويرضى.

(٢) حاشا الأشاعرة أن يكونوا من جاحدي الصانع سبحانه كما يلمح إليه ابن رشد.

المسببات، إن كان يمكن أن توجد من غير هذه الأسباب، على حد ما يمكن أن توجد بهذه الأسباب، فأي حكمة في وجودها عن هذه الأسباب؟ وذلك أن وجود المسببات لا يخلو من ثلاثة أوجه:

إما أن يكون وجود الأسباب لمكان المسببات من الاضطرار، مثل كون الإنسان متغذيا.

وإما أن يكون من أجل الأفضل، أعني لتكون المسببات بذلك أفضل وأتم، مثل كون الإنسان له عينان.

وإما أن يكون ذلك، لا من جهة الأفضل، ولا من جهة الاضطرار، فيكون وجود المسببات عن الأسباب بالاتفاق وبغير مقصد؛ فلا تكون هنالك حكمة أصلا، ولا تدل على صانع؛ بل إنما تدل على الاتفاق. وذلك أنه إن كان مثلا ليس شكل يد الإنسان ولا عدد أصابعها ولا مقدارها ضروريا، ولا من جهة الأفضل في الإمساك الذي هو فعلها، وفي احتوائها على جميع الأشياء المختلفة الشكل، وموافقتها لإمساك آلات جميع الصنائع، فوجود أفعال اليد عن شكلها وعدد أجزائها ومقدارها هو بالاتفاق. ولو كان ذلك كذلك لكان لا فرق بين أن يخص الإنسان باليد أو بالحافز أو بغير ذلك، مما يخص حيوانا حيوانا من الشكل الموافق لفعله.

وبالجملة متى رفعنا الأسباب والمسببات لم يكن ههنا شيء يرد به على القائلين بالاتفاق[1]، أعني الذين يقولون لا صانع ههنا، وإنما جميع ما حدث في

(١) وقد علمتَ أن الأشاعرة لا ترفع الأسباب بل تقول بتأثير الله تعالى بواسطتها وبخلق التأثير عندها، فدل على وجود الصانع سبحانه وتعالى.

هذا العالم إنما هو عن الأسباب المادية؛ لأن أحد الجائزين هو أحق أن يقع عن الاتفاق منه أن يقع عن فاعل مختار. وذلك أنه إذا قال الأشعري: إن وجود أحد الجائزين أو الجائزات هو دال على أن ههنا مخصصا فاعلا كان لأولئك أن يقولوا: إن وجود الموجودات على أحد الجائزين أو الجائزات هو عن الاتفاق؛ إذ الإرادة إنما تفعل لمكان سبب من الأسباب، والذي يكون لغير علة ولا سبب هو عن الاتفاق، إذ كنا نرى أشياء كثيرة تحدث بهذه الصفة، مثل ما يعرض للإسطقسات أن تمتزج امتزاجا ما بالاتفاق، فيحدث بالاتفاق عن ذلك الامتزاج بالاتفاق موجود ما، ثم تمتزج أيضا امتزاجا آخر، فيحدث بالاتفاق عن ذلك الامتزاج بالاتفاق موجود ما، ثم تمتزج أيضا امتزاجا آخر، فيحدث بالاتفاق عن ذلك الامتزاج بالاتفاق موجود آخر، فتكون على هذا جميع الموجودات حادثة عن الاتفاق[1].

وأما نحن فلما كنا نقول إنه واجب أن يكون ههنا ترتيب ونظام لا يمكن أن يوجد أتقن منه ولا أتم منه، وإن الامتزاجات محدودة مقدرة، والموجودات الحادثة عنها واجبة[2]، وإن هذا دائما لا يخل لم يكن أن يوجد ذلك عن الاتفاق لأن ما يوجد عن الاتفاق هو أقل ضرورة. وإلى هذه الإشارة بقوله تعالى: ﴿ صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ ﴾ [سورة النمل آية: ٨٨]، وأي إتقان يكون،

---

(١) لكنا نقول إن هذا الاتفاق موهوم، فإن الإسطقسات إذا امتزج بعضها ببعض خلق الله عند ذلك موجودا آخر لا اتفاقا ولكن عن إرادة وتخصيص.

(٢) بل الموجودات عنها ممكنة بين طرفي العدم والوجود، فإذا أخرجها الله تعالى للوجود كانت جائزة الوجود لا واجبة لأنه لو شاء لم يوجدها سبحانه.

ليت شعري، في الموجودات إن كانت على الجواز؟[١] لأن الجائز ليس هو أولى بالشيء من ضده. وإلى هذه الإشارة بقوله: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا ۖ مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ ۖ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ﴿٣﴾ ﴾ [سورة الملك آية: ٣]، وأي تفاوت أعظم من أن تكون الأشياء كلها يمكن أن توجد على صفة أخرى، فوجدت على هذه؟ ولعل تلك الصفة المعدومة أفضل من الموجودة! فمن زعم مثل أن الحركة الشرقية لو كانت غربية، والغربية شرقية، لم يكن في ذلك فرق في صنعة العالم فقد أبطل الحكمة. وهو كمن زعم أنه لو كان اليمين من الحيوان شمالا، والشمال يمينا لم يكن في ذلك فرق في صنعة الحيوان. فإن أحد الجائزين كما يمكن أن يقال إنه إنما وجد على أحد الجائزين، من فاعل مختار؛ كذلك ممكن أن يقال إنه إنما وجد عن فاعله، على أحد الجائزين بالاتفاق؛ إذ كنا نرى كثيرا من الجائزات توجد على أحد الجائزين عن فاعليها بالاتفاق.

وأنت تتبين أن الناس بأجمعهم يرون أن المصنوعات الخسيسة هي التي يرى الناس فيها أنه كان يمكن أن تكون على غير ما صنعت عليه، حتى أنه ربما أدت الخساسة الواقعة في كثير من المصنوعات التي بهذه الصفة أن يظن أنها حدثت عن الاتفاق[٢]؛ وأنهم يرون أن المصنوعات الشريفة هي التي يرون

---

(١) لكن كل ما حولنا من خلقه تعالى في العوالم من قبيل الجائز الممكن، وهو في غاية الإتقان، فالواقع يكذب ما يريد ابن رشد إثباته.

(٢) لكن ذلك ظن من اعتلاه الشك والريبة وسوء الظن بربه تعالى، وليس ذلك من أخلاق المسلمين المعهودة أبدا، بل الواقع يشهد بضد ذلك، فإننا نرى أن أخس الأشياء باعتبار نظر الناس إليه له من الفوائد والمنافع ما هو عظيم على من ينظر إليه بنظرة الخسة والاستحقار، فالبهائم على خستها جعل الله تعالى من أشعارها وأصوافها وأوبارها متاعا

=

فيها أنه ليس يمكن أن تكون على هيئة أتم وأفضل من الهيئة التي جعلها عليهـا صانعها. فإذا هذا الرأي من آراء المتكلمين هو مضاد للشريعة والحكمة[1].

ومعنى ما قلناه من أن القول بالجواز هو أقرب أن يدل على نفي الصـانع من أن يدل على وجوده - مع أنه ينفي الحكمة عنه - هو أنه متى لم يعقـل أن ههنا أوساطا بين المبادئ والغايات في المصنوعات ترتب عليها وجود الغايات، لم يكن ههنا نظام ولا ترتيب. وإذا لم يكن ههنا نظام ولا ترتيب لم يكـن ههنـا دلالة على أن لهذه الموجودات فاعلا مريدا عالما؛ لأن الترتيب والنظام وبنـاء المسببات على الأسباب هو الذي يدل على أنها صدرت عن علم وحكمـة. أمـا وجود الجائز على أحد الجائزين فيمكن أن يكون عن فاعل غيـر حكـيم عـن الاتفاق عنه، مثل أن يقع حجر على الأرض عن الثقل الذي فيه، فيـسقط علـى جهة منه دون جهة، أو على موضع دون موضع، أو على وضع دون وضع.

فإذا هذا القول يلزم عنه ضرورة إما إبطال وجود الفاعل على الإطـلاق، وإما إبطال وجود فاعل حكيم، تعالى الله وتقدست أسماؤه عن ذلك[2].

إلى حين، وجعل الله تعالى من دودة القز خروج الحرير الذي هـو أبهـظ المنـسوجات وألينها، وجعل من المني الخارج من مخرج البول جعل منه الولد الذي هـو خليفـة الله تعالى في أرضه وسيد في أرضه، ونعلم ارتفاع قدره علـى سـائر مخلوقـات الله فـي أرضه..... إلخ، فتنبه.

(١) فبطل بالتعليق السابق ما أراد ابن رشد أن يبطله من آراء المتكلمين.

(٢) بلٍ إن ما يقوله ابن رشد من محاولة إيجاب الجائزات هو الذي يبطـل الحكمـة وفيـه تحكم، وإيجاب ما لا يجب على الله تعالى، ونحن لا نوجب على الله تعالى إلا ما أوجبـه على نفسه تعالى كإيجابه تعالى سبق رحمته لغضبه تفضلا منه ورحمـة بنـا، وشـأن الصانع الحق الاختيار والإرادة ومطلق المشيئة، وإلا أنزلنا الأسباب والمـسببات بهـذا المعنى الذي دعا له ابن رشد منزلة الإرادة والاختيار والتخصيص المطلق من الله تعالى للمخلوقات، يخلق ما يشاء ويختار، ما كان لهم الخيرة.

وإنما الذي قاد المتكلمين من الأشعرية إلى هذا القول الهروب من القـول بفعل القوى الطبيعية التي ركبها الله في الموجودات التي ههنا، كما ركب فيهـا النفوس[1]، وغير ذلك من الأسباب المؤثرة. فهربوا عن القول بالأسـباب، لـئلا يدخل عليهم القول بأن ههنا أسبابا فاعلة غير الله وهيهـات، لا فاعـل هنـا إلا الله[2]؛ إذ كان مخترع الأسباب. وكونها أسـبابا مـؤثرة هـو بإذنـه وحفظـه لوجودها[3]. وسنبين هذا المعنى بيانا أكثر في مسألة القضاء والقدر. وأيضا فإنهم خافوا أن يدخل[4] عليهم في القول بالأسباب الطبيعية أن يكون العالم صادرا عن سبب طبيعي. ولو علموا أن الطبيعة مصنوعة، وأنه لا شيء أدل على الـصانع

---

(١) لأن القول بها يقود إلى نفي تأثير الله تعالى، وإثبات تأثيرها فهو شـرك بـالله تعـالى، يتضح لمن بصره الله تعالى، ويخفى على من لم يبصره به أو بصره به فاتبع هواه وقلد الفلاسفة في آرائهم، وقد قال العلامة الشيخ الدردير المالكي الحسني:

ومن يقـل بـالطبع أو بالعلـة	فهـذا شـرك عنـد أهـل الملـة
ومـن يقـل بـالقوة المودعـة	فَـدَعْ كلامـه ولا تلتفـت

(٢) لكن مقولة ابن رشد تنافي اعتقاده بأن لا فاعل إلا الله من حيث لا يدري.

(٣) لكن الأسباب غير مؤثرة بل معرِّفة وأمارات على الأشياء، كدلوك الشمس لـيس سـببا مؤثرا في دخول وقت الصلاة، بل علامة على وجوب الصلاة ودخول وقتها، والمؤثر هو الله تعالى الجاعل الدلوك علامة ودليلا وأمارة على وجوب الصلاة، وهكـذا يقـال فـي غيره.

(٤) قوله (خافوا) لا يليق بمقام العلماء المثبتين للحق من الاعتقاد، فإنهم بعيـد عـنهم أن يخافوا مثل ذلك، فيجرهم ذلك إلى اعتقاد غير الحق بالله تعالى- على ظن ابـن رشـد. وإنما هذه العبارات (خافو)، (قاد المتكلمين من الأشاعرة... إلى الهروب) الـواردة فـي كلام ابن رشد؛ هي مغالطة خارجية عند أهل المنطق وهي نوع من السفسطة، وهي أن يغيظ أحد الخصمين الآخر بكلام يشغل فكره ليظهر للناس أنه غلبه، ويستر بذلك جهلـه، فتنبه.

من وجود موجود بهذه الصفة في الإحكام، لعلموا أن القائل بنفي الطبيعة[١]. قــد أسقط جزءً عظيما من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم، يجحــده جزءً من موجودات الله وذلك أن من جحد جنسا من المخلوقات الموجودات فقــد جحد فعلا من أفعال الخالق سبحانه. ويقرب هذا ممن جحد صفة من صفاته.

وبالجملة، فلما كان نظر هؤلاء القوم مأخوذا من بــادئ الــرأي، وهــي الظنون التي تخطر للإنسان من أول نظرة، وكان يظهر من بادئ الرأي أن اسم الإرادة إنما يطلق على من يقدر أن يفعل الشيء وضده، رأوا أنهم إن لم يضعوا الموجودات جائزة لم يقدروا أن يقولوا بوجود فاعل مريد. فقالوا إن الموجودات كلها جائزة، ليثبتوا من ذلك أن المبدأ الفاعل مريد، كأنهم لم يروا الترتيب الــذي في الأمور الصناعية ضروريا، وهو مع ذلك صادر عن فاعــل مريــد، وهــو الصانع.

وهؤلاء القوم غفلوا عما يدخل عليهم من هذا القول من نفي الحكمة عــن الصانع، أو دخول السبب الاتفاقي في الموجودات. فإن الأشــياء التــي تفعلهــا الإرادة، لا لمكان شيء من الأشياء، أعني لمكان غاية من الغايات، هي عبــث ومنسوبة إلى الاتفاق[٢]. ولو علموا – كما قلنا، أنه يجب، مــن جهــة النظــام الموجود في أفعال الطبيعية، أن تكون موجودة عن صانع عالم، وإلا كان النظام فيها بالاتفاق – لما احتاجوا أن ينكروا أفعال الطبيعة، فينكروا جندا من جنود الله تعالى التي سخرها الله تعالى لإيجاد كثير من موجوداته بإذنه، ولحفظها. وذلــك

---

(١) ونحن لا ننفي الطبيعة بل نثبتها ونثبت قبلها تأثير الله تعالى في كل ذرة فيها، وكيــف ننكرها وقد قــال الله تعــالى: ﴿ خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ ﴾ [العنكبــوت: ٤٤] الآية.

(٢) ولكنا نقول: إن الإرادة تفعل الجائز لحكمة ولشيء يعلمه الله من الحكم العظيمة في كل مخلوق، فأي كلام هذا الذي يدعيه ابن رشد علينا.

أن الله تبارك وتعالى أوجد موجودات بأسباب سخرها لها مـن خـارج، وهـو الأجسام السماوية، وبأسباب أوجدها في ذوات تلك الموجودات وهـي النفـوس والقوى الطبيعية حتى انحفظ بذلك وجود الموجودات، وتمت الحكمة. فمن أظلـم ممن أبطل الحكمة، وافترى على الله الكذب(١).

فهذا مقدار ما عرض من التغيير في هذه الشريعة في هذا المعنى، وفـي غيره من المعاني التي بيناها قبل، ونبينها فيما يأتي، إن شاء الله تعالى.

فقد تبين من هذا أن الطرق الشريعة التي نصبها الله لعباده ليعرفوا منها أن العالم مخلوق له ومصنوع هي ما يظهر فيه مـن الحكمـة والعنايـة بجميـع الموجودات التي فيه وبخاصة الإنسان. وهي طريقة نسبتها في الظهور إلى العقل نسبة الشمس في الظهور إلى الحس.

وأما الطريق التي سلك بالجمهور في تصور هذا المعنـى فهـو التمثيـل بالشاهد، وإن كان ليس له مثال في الشاهد؛ إذ ليس يمكـن فـي الجمهـور أن يتصور على كنهه ما ليس له مثال في الشاهد. فأخبر تعالى أن العالم وقع خلقـه إياه في زمان، وأنه خلقه من شيء؛ إذ كان لا يعرف في الشاهد مكوَّن إلا بهـذه الصفة. فقال سبحانه مخبرا عن حاله تعالى قبل كـون العـالم: ﴿ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ ﴾ [سورة هود آية: ٧](٢) وقـال تعـالى: ﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ

---

(١) هذا مبلغ علم ابن رشد وظنه وما توهمه في اعتقادات علماء الأشعرية، وإنما هذا هـو نظرية الفيض القائلة بصدور العوالم السفلية عن العوالم العلويـة، فقـال بـه موافقـا للفلاسفة.

(٢) أي: فوق الماء، يعني: ما كان تحت العرش قبل خلق السماوات والأرض إلا المـاء، وفيه دليل على أن العرش والماء كانا مخلوقين قبل خلق السماوات والأرض. قيل: بـدأه بخلق ياقوتة خضراء، فنظر إليها بالهيبة فصارت ماء، ثم خلق ريحا فأقر الماء علـى =

ﵟٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٖﵞ [سورة الأعـراف آيـة: ٥٤] وقال: ﴿ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٞ ﴾ [سورة فصلت آية: ١١][١]. إلى سائر الآيات التي في الكتاب العزيز في هذا المعنى. فيجب ألا يتأول شيء مـن

متنه. ثم وضع عرشه على الماء، وفي وقوف العرش على الماء أعظم اعتبـار لأهـل الأفكار. (مدارك التنزيل) للإمام النسفي، ط الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، المجلد الثاني، ج١٢، سورة هود، ص ٦٣.

(١) هو مجاز عن إيجاد الله تعالى السماء على ما أراد. تقول العرب: فعل فـلان كـذا ثـم استوى إلى عمل كذا؛ يريدون أنه أكمل الأول وابتدأ الثاني. ويفهم منه أنه خلق السماء كان بعد خلق الأرض. وبه قال ابن عباس رضي الله عنهما.

قلت (المحقق): فهل يعارض ابن رشد ترجمان القرآن سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير الآية، وهو من قال له النبي صلى الله عليه وسلم: "اللهم فقهـه فـي الـدين وعلمه التأويل"؟.

قال النسفي: ومعنى أمر السماء والأرض بالإتيان وامتثالهما؛ يعني في قوله تعالـى: ﴿ ٱئۡتِيَا طَوۡعًا أَوۡ كَرۡهٗا ﴾ [فصلت: ١١]. أنه أراد أن يكونهما فلم يمتنعا عليه ووُجدتا كما أرادهما، وكانتا في ذلك كالمأمور المطيع إذا ورد عليه فعل الآمر المطاع. وإنمـا ذكـر الأرض مع السماء في الأمر بالإتيان والأرض مخلوقة قبل السماء بيومين؛ لأنه قد خلق جرم الأرض أولا غير مدحوة ثم دحاها بعد خلق السماء كما قال: ﴿ وَٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ ٣٠ ﴾ [النازعات: ٣٠]. فالمعنى ائتيا على ما ينبغي أن تأتيا عليه مـن الـشكل والوصف: ائتي يا أرض مدحوة قرارا ومهادا لأهلك، وأتي يا سماء مقببة سـقفا لهـم. ومعنـى الإتيـان: الحصول والوقوع كما تقول: أتى عملا مرضيا. وقوله تعالى ﴿ طَوۡعًا أَوۡ كَرۡهٗا ﴾: لبيـان تأثير قدرته فيهما، وأن امتناعهما من تأثير قدرته محال. كما تقول لمـن تحـت يـدك: لتفعلن هذا شئت أو أبيت، ولتفعلنه طوعا أو كرها. وانتـصابهما علـى الحـال بمعنـى طائعتين أو مكرهتين. وإنما لم يقل (طائعتين) على اللفظ أو (طائعات) على المعنى لأنهما سماوات وأرضون؛ لأنهن لما جُعلن مخاطبات ومجيبات، ووصفهن بالطوع والكره قيـل: (طائعين) في موضع طائعات، كقوله: (ساجدين). تفسير النسفي، المجلد الثالث، ج ٢٤، سورة فصلت، ص ٢٨١، ٢٨٢.

هذا للجمهور، ولا يعرض لتنزيله على غير هذا التمثيل. فإنه من غيَّر ذلك فقــد أبطل الحكمة الشرعية.

فأما أن يقال لهم إن عقيدة الشرع في العالم هي أنه خلق من غير شـــيء، وفي غير زمان فذلك شيء لا يمكن أن يتصوره العلماء فضلا عن الجمهور[1]. فينبغي – كما قلنا – ألا يعدل في الشرع عن التصور الذي وضعه للجمهور، ولا يصرّح لهم بغير ذلك. فإن هذا النوع من التمثيل في خلق العالم هو الموجود في القرآن، وفي التوراة وفي سائر الكتب المنزلة. ومن العجب الذي في هذا المعنى أن التمثيل الذي جاء في الشرع في خلق العالم يطابق معنى الحدوث الذي فـــي الشاهد. ولكن الشرع لم يصرح فيه بهذا اللفظ، وذلك تنبيـــه للعلمـــاء علـــى أن حدوث العالم ليس هو مثل الحدوث الذي في الشاهد، وإنما أُطلق عليه لفظ الخلق ولفظ الفطور وهذه الألفاظ تصلح لتصور المعنيين، أعني لتصور الحدوث الذي في الشاهد، وتصور الحدث الذي أدى إليه البرهان عند العلماء في الغائب.

---

[1] ألم يرد في الحديث الشريف الذي يرويه الإمام البخاري في صحيحه في "بدء الخلق": عن عمران بن حصين قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كان الله ولم يكن شيءٌ غيره، وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء، وخلق السماوات والأرض، فنادى منادٍ: ذهبت ناقتك يا ابن الحصين، فانطلقت فإذا هي يُقطع دونها السراب، فـــوالله لـــوددت أنـــي كنـــت تركتها". قال الشرقاوي في شرحه على "الزبيدي": كان الله في الأزل، أي: انفرد وتوحَّـــد، فـــ "كان" تامة، وجملة: "ولم يكن شيء غيره" حالية، ويحتمل أنها خبر "كان" علـــى مـــذهب الأخفش المجوِّز دخول الواو في خبر "كان"، وأما ما وقع في بعض الكتب في هذا الحـــديث: "كان الله ولا شيء معه، وهو الآن على ما عليه كان". قال ابن قتيبة: هذه زيادة ليست فـــي شيءٍ من كتب الحديث. فما جواب ابن رشد عن هذا الحديث الذي في البخاري؟!

فإذاً استعمال لفظ الحدوث أو القدم بدعة في الشرع، ومُوقِع فـي شـبهة عظيمة تفسد عقائد الجمهور، وبخاصة الجدليين منهم.

ولذلك عرضت أشد حيرة تكون وأعظم شبهة للمتكلمين من أهـل ملتنـا، أعني الأشعرية. وذلك أنه لما صرحوا أن الله مريد بإرادة قديمة – وهذا بدعـة كما قلنا – ووضعوا أن العالم محدث قيل لهم: كيف يكون مراد حادث عن إرادة قديمة؟

فقالوا: إن الإرادة القديمة تعلقت بإيجاده في وقت مخصوص، وهو الوقت الذي وجد فيه[(١)].

فقيل لهم: إن كانت نسبة الفاعل المريد إلى المحدث في وقت عدمه هـي بعينها نسبته إليه في وقت إيجاده، فالمحدث لم يكن وجوده، في وقـت وجـوده، أولى منه في غيره، إذا لم يتعلق به في وقت الوجود فعلٌ انتفى عنه فـي وقـت العدم. وإن كانت مختلفة فهنالك إرادة حادثة ضـرورة، وإلا وجـب أن يكـون مفعول محدث عن فعل قديم. فإنه ما يلزم من ذلك في الفعل يلزم فـي الإرادة. وذلك أنه يقال لهم: إذا حضر الوقت، وقت وجوده، فوجد، هل وجد بفعل قديـم أو بفعل محدث؟ فإن قالوا بفعل قديم فقد جوزوا وجود المحدث بفعل قـديم؛ وإن قالوا بفعل محدث لزمهم أن يكون هنالك إرادة محدثة. فإن قالوا الإرادة هي نفس الفعل فقد قالوا محالا، فإن الإرادة هي سبب الفعل في المريد. ولو كان المريد إذا أراد شيئا ما، في وقت ما، وجد ذلك الشيء عند حضور وقته، عن غير فعل منه بالإرادة المتقدمة، لكان ذلك الشيء موجودا من غير فاعل. وأيضا فقد يظن أنـه

---

(١) بمعنى أن تعلُّق وجوده بالعالم حادث، وإرادة وجوده قديمة.

إن كان واجبا أن يكون عن الإرادة الحادثة أمر حادث فقد يجب أن يكون عن الإرادة القديمة مراد قديم، وإلا كان مراد الإرادة القديمة والحادثة واحداً، وذلك مستحيل.

فهذه الشبه كلها إنما أثارها في الإسلام أهل الكلام بتصريحهم في الشرع بما لم يأذن به الله. فإنه ليس في الشرع أنه سبحانه مريد بإرادة حادثة ولا قديمة. فلا هم، في هذه الأشياء، اتبعوا ظواهر الشرع، فكانوا ممن سعادته ونجاته باتباع الظاهر؛ ولا هم أيضا لحقوا بمرتبة أهل اليقين، فكانوا ممن سعادته في علوم اليقين. ولذلك ليسوا من العلماء، ولا من جمهور المؤمنين المصدقين، وإنما هم من الذين في قلوبهم زيغ، وفي قلوبهم مرض؛ فإنهم يقولون بالنطق الخارج أشياء يخالفها النطق الباطن منهم. وسبب ذلك العصبية والمحبة. وقد يكون الاعتياد لأمثال هذه الأقاويل سببا للانخلاع عن المعقولات[1]، كما نرى يعرض الذين مهروا بطريق الأشعرية، وارتاضوا بها منذ الصبا. فهؤلاء لا شك محجوبون بحجاب العادة والمنشأ. فهذا الذي ذكرناه من أمر هذه المسألة كاف بحسب غرضنا. فلنسر إلى المسألة الثانية[1].

---

[1] بل إنني أرى أن تعصب ابن رشد للفلاسفة وحبه لكلامهم هو الذي أدى به إلى مخالفة الشرع موهماً أنه لا يخالفه أو أنه يعاضده بأدلته هذه!!

(١) يقول الإمام فخر الدين الرازي: لا يجوز أن يكون الله تعالى مريدا بإرادة حادثة خلافا للمعتزلة والكرامية، فإن إحداث الشيء لا يصلح إلا بالإرادة، فلو كانت الإرادة حادثة (كما ينوه على ذلك ابن رشد وإن لم يصرح) لافتقرت إلى إرادة أخرى، ولزم التسلسل، والتسلسل باطل عن جميع العقلاء؛ فهذا هو أحد أسباب نفي الأشعرية أن تكون الإرادة حادثة. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، ط مكتبة الكليات الأزهرية، ص ١٨٣، مع زيادة وإيضاح.
قال الشيخ محمد نووي الجاوي:
=

=
واعلم أن الإرادة لها تعلقان: صلوحي قديم، وهو صحة تخصيصها بالشيء الممكن في الأزل بجميع ما يجوز عليه، فزيد الطويل كان يجوز أن يكون على غير ما هو عليه باعتبار صلاحية الإرادة، فهي صالحة لأن تخصص زيدا بكونه سلطانا وبكونه زبَّالا باعتبار هذا التعلق.
وتعلق تنجيزي قديم: وهو تخصيصها أزلا الممكن بالصفة التي يكون عليها فيما لا يزال، من وجودٍ أو عدم أو بياض أو سواد، أي: تخصيصها الممكن في الأزل بأحد الأمرين فقط بدلاً عن مقابله، واعلم أن إسناد التخصيص للإرادة مجاز؛ لأن المخصِّص حقيقة هو الله تعالى، فالإرادةَ سبب فقط، فالذي يعتقد أن التخصيص بالإرادة (أي: للإرادة) أو بها والذات فهو كافر. واعلم أن الإرادة ليست لازمة للأمر خلافا للمعتزلة، فيريد الخير والشر لكنْ لا يأمر إلا بالخير. فلأجل هذا كانت الإرادة ينبغي أن تكون صفة قديمة ولها تعلقان: صلوحي قديم، وتنجيزي قديم، وليس ذلك من البدعة والزيغ والمرض في شيء كما ادعاه ابن رشد على ما بدا له. فتح المجيد للجاوي شرح الدر الفريد في عقائد أهل التوحيد للنحراوي، ط مصطفى الحلبي، ص ٢٥: ٢٦. مع زيادة.

المسألة الثانية

في بعث الرسل

والنظر في هذه المسألة في موضعين: **أحدهما في إثبات الرسل، والموضع الثاني** فيما يبين أن هذا الشخص الذي يدعي الرسالة واحد منهم، وأنه ليس بكاذب في دعواه.

فأما وجود مثل هذا الصنف من الناس فقد رام قوم إثبات ذلك بالقياس – وهم المتكلمون – وقالوا: قد ثبت أن الله متكلم ومريد ومالك لعباده، وجائز على المريد المالك لأمر عباده في الشاهد أن يبعث رسولا إلى عباده المملوكين؛ فوجب أن يكون ذلك ممكنا في الغائب. وشدوا هذا الموضع بإبطال المحالات التي تروم البراهمة[1] أن تلزمها عن وجود رسل من الله – قالوا: وإذا كان هذا المعنى هكذا فقد ظهر إمكان وجوده في الغائب كوجوده في الشاهد، وكان أيضا يظهر في الشاهد أنه إذا قام رجل في حضرة الملك، فقال: أيها الناس إني رسول الملك إليكم، وظهرت عليه من علامات الملك أنه يجب أن يعترف بأن دعوى

---

(١) البراهمة: ممن له حدود وأحكام دون كتاب مثلهم مثل الفلاسفة الأول والدهرية وعبدة الكواكب والأوثان، وهم من الهند، وهم المنكرون للنبوات أصلا، وإنما انتسبوا إلى رجل منهم يقال له براهم، وقد مهد لهم نفي النبوات أصلا، وقرر استحالة ذلك في العقول بوجوه باطلة، وتفرقوا أصنافا منهم أصحاب البددة، ومنهم أصحاب الفكرة، ومنهم أصحاب التناسخ. الملل والنحل – الإمام الشهرستاني، انظر ج١، ص ٩، ج٢، ص ٢١٨: ٢٢٠.

ذلك الرسول صحيحة – قالوا: وهذه العلامة هي ظهـور المعجـزة علـى يـد الرسول.

وهذه الطريقة هي مقنعة، وهي لائقة بالجمهور بوجه ما. ولكن إذا تتبعت ظهر فيها بعض اختلال من قِبَل بعض ما يضمون في هذه الأصول. وذاك أنـه ليس يصح تصديقنا للذي ادعى الرسالة عن الملك إلا متى علمنا أن تلك العلامة التي ظهرت عليه من علامة الرسل للملك. ذلك إما بقول الملك لأهل طاعته: إن من رأيتم عليه علامة كذا من علاماتي المختصة بي فهو رسول من عنـدي، أو بأن يعرف من عادة الملك ألا تظهر تلك العلامة إلا على رسله[1].

وإذا كان هذا هكذا فلقائل أن يقول: من أين يظهر أن ظهور المعجـزات على أيدي بعض الناس هي العلامات الخاصة بالرسل، فإنه لا يخلو أن يـدرك هذا بالشرع أو بالعقل؟ ومحال أن يدرك هذا بالشرع، لأن الشرع لم يثبت بعـد. والعقل أيضا ليس يمكنه أن يحكم أن هذه العلامة هي خاصـة بالرسـل، إلا أن يكون قد أدرك وجودها مرات كثيرة للقوم الذين يعترف برسالتهم، ولـم تظهـر على أيدي سواهم، وذلك أن تثبيت الرسالة ينبني على مقدمتين: إحداهما أن هذا المدعي الرسالة ظهرت على يديه المعجزة، والثانية أن كل من ظهرت على يديه معجزة فهو نبي، فيتولد من ذلك بالضرورة أن هذا نبي. فأما المقدمة القائلـة إن هذا المدعي الرسالة ظهرت عليه معجزة، فلنا أن نقول: إن هذه المقدمة تؤخـذ

---

(١) أو بأن يطلبوا هم أنفسهم علامة خاصة من أتى به من غير جنس من يأتي بهـا كـان مصدقا فيما يدعي من الرسالة، كأفعال تغلب السحر من غير الساحر، والقراءة من غير القارئ، وهكذا، أو أن يحصل اتفاق من الناس على أن من أتى بخارق للعادة وهو يدعي أنه مرسل من إله فلا شك أنه يكون مرسلا، وخرق العادة من قبل المرسـل لـه تحـديا للناس ليؤمنوا.

من الحس، بعد أن نسلم أن ههنا أفعالا تظهر على أيدي المخلوقين نقطع قطعا أنها ليست مما يستفاد، لا بصناعة غريبة من الصنائع، ولا بخاصة من الخواص، وأن ما يظهر من ذلك ليس هو تخيلا.

وأما المقدمة القائلة إن كل من ظهرت على يديه المعجزة فهو رسول[١]، فإنما تصح بعد الاعتراف بوجود الرسل، وبعد الاعتراف بأنها لم تظهر قط إلا على من صحت رسالته. وإنما قلنا إن هذه المقدمة لا تصح إلا ممن يعترف بوجود الرسالة ووجود المعجزة؛ لأن هذا طبيعة القول الخبري، أعني أن الذي تبرهن عنده مثلا أن العالم محدث، فلابد أن يكون عنده معلوما بنفسه أن العالم موجود وأن المحدث موجود. وإذا كان الأمر هكذا فلقائل أن يقول: من أين لنا بصحة قولنا إن كل من ظهرت على يديه المعجزة فهو رسول، والرسالة ثَمَّ يثبت وجودها بعد؛ هذا إن سلمنا بوجود المعجزة أيضا على الصفة التي يلزم بها أن يكون معجزاً؟ ولابد أن يكون جزء هذا القول، أعني المبتدأ والخبر، معترفا بوجودهما قبل الاعتراف بصدق الحكم على أحدهما بالثاني[٢].

وليس لقائل أن يقول إن وجود الرسل يدل عليه العقل، لكون ذلك جائزا في العقل. فإن الجواز الذي يشيرون إليه هو جهل، وليس هو الجواز الذي في

---

(١) يمكن أن يقال مع اقتران ذلك بما يدعو إليه الرسول من شريعة مشتملة على أحكام فاضلة ومصالح عاجلة تتلقاها الفطر السليمة بالقبول، ويقوي ذلك مسألة المعجزة.

(٢) لكن النص القرآني يدل على أن الناس إنما طلبوا الإتيان بالآيات المعجزة من الرسل لكي يؤمنوا، وهذا لأنهم فطروا على أن للكون إلها وإن جحدوا ذلك بظواهرهم، فإذا ذُكروا بالميثاق الذي أخذوه على أنفسهم يوم ألست بربكم تذكروا ذلك، فطلبوا ما يؤيد دعوى الرسل أن يأتي بشيء خارق للعادة، لا يأتي به في أغلب الظن إلا مؤيد ممن بعثه إليهم وهو الله تعالى، ولا يحتاج ذلك إلى سابق علمهم بكونه رسولا، ولا سابق علمهم بأن المعجزة من شأن الرسل، فهذا جواب كلام ابن رشد، وليس من مانع عقلي يمنعه، ولا شرعي، بل الشرع يؤيده.

طبيعة الموجودات، مثل قولنا إن المطر جائز أن ينزل وأن لا ينزل. وذلـك أن الجواز الذي هو من طبيعة الموجود هو أن يحس أن الشيء يوجد مرة، ويفقـد أخرى، كالحال في نزول المطر، فيقضي العقل حينئذ قضاء كليـا علـى هـذه الطبيعة بالجواز. والواجب ضد هذا، وهو الذي يحس وجوده دائمـا، فيقـضي العقل قضاء كليا وباتا على أن هذه الطبيعة لا يمكن أن تتغير ولا أن تنقلب. فلو كان الخصم قد اعترف بوجود رسول واحد في وقت مـن الأوقـات لظهـر أن الرسالة من الأمور الجائزة الوجود. وأما والخصم يزعم أن ذلك لم يحس بعـد، فالجواز الذي يدعيه إنما هو جهل بأحد المتقابلين، أعني الإمكـان والامتنـاع. والناس الذين يصح منهم إمكان وجود الرسل إنما صح لنا وجود هذا الإمكان لأنا قد أدركنا وجود الرسل منهم، إلا أن نقول إن إحساس وجود الرسل من النـاس يدل على إمكان وجودهم من الخالق، كما أن وجود الرسول من عمرو يدل على إمكان وجوده من زيد. فهذا يقتضي تساوي الطبيعتين، ففيه هذا العسر.

وإن فرضنا هذا الإمكان في نفسه، ولو كان في المستقبل لكنا إمكانا بحسب الأمر في نفسه، لا بحسب علمنا. وأما وأحد المتقابلين من هذا الإمكان قد خرج إلى الوجود، فإنما هذا الإمكان في علمنا والأمر في نفسه متقرر الوجود، علـى أحد المتقابلين، أعني أنه أرسل أو لم يرسل، فليس عندنا من ذلك إلا جهل فقط، مثل أن شك في عمرو هل أرسل رسولا فيما سلف، أو لم يرسل. وذلك بخلاف ما إذا شككنا فيه: هل يرسل رسولا غدا أم لا، فإنه إذا جهلنا من زيد مثلا هـل أرسل رسولا فيما مضى أو لم يرسل، لم يصح لنا الحكم أن من ظهر علامة زيد عليه فهو له رسول إلا أن يعلم أن تلك علامة رسوله. وذلك بعد أن يُعلم أنه قـد أرسل رسولا. وإلى هذا كله، فمتى سلمنا أن الرسالة موجودة، والمعجز موجود،

فمن أين يصح لنا أن من ظهر على يديه المعجز فهو رسوله؟[1] وذلك أن هذا الحكم ليس يمكن أن يؤخذ من السمع؛ إذ السمع لا يثبت إلا من قبل هذا الأصل، فيكون من باب تصحيح الشيء بنفسه، وذلك فاسد. ولا سبيل إلى أن يُدعى صحة هذه المقدمة بالتجربة والعادة إلا إذا شوهدت المعجزات ظاهرة على أيدي الرسل، أعني من يعترف بوجود رسالتهم، ولم تشاهد على أيدي غيرهم، فتكون حينئذ علامة ناطقة على تمييز من هو رسول من عند الله ممن ليس برسول، أعني بين من دعواه صادقة، وبين من دعواه كاذبة. فمن هذه الأشياء يرى أن المتكلمين ذهب عليهم هذا المعنى من وجه دلالة المعجز. وذلك أنهم أقاموا الإمكان مقام الوجود، أعني الإمكان الذي هو جهل، ثم صححوا هذه القضية، أعني أن كل من وجد منه المعجز فهو رسول. ولا يصح هذا إلا أن يكون المعجز يدل على الرسالة نفسها، وعلى المرسل. وليس في قوة الفعل العجيب الخارق للعوائد، الذي يرى الجميع أنه إلهي، أن تدل على وجود الرسالة دلالة قاطعة إلا في جهة ما يعتقد أن من ظهرت عليه أمثال هذه الأشياء فهو فاضل،

---

(١) إن الله تعالى أرسل كل رسول بمعجزة من جنس ما برع فيه قومه وحذقوه وتميزوا فيه، كتميز قوم سيدنا موسى عليه السلام في السحر فآتاه الله آية العصا والحية التي تسعى، وإدخال يده في جيبه فتخرج بيضاء من غير سوء...، وأرسل سينا عيسى عليه السلام مبرئا للأكمه والأبرص وقد كانوا تميزوا في الطب، وأرسل سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام بالقرآن الكريم وهو المعجزة الكبرى ولم يكن قارئا وقد برع قومه في اللغة وفنون الكلام وبديعه، فدل ذلك على وجود قرينة وداع وشيء يثير في الناس التشوف إلى وجود معجزة من جنس ما يبرعون فيه أو تفوق عليه، فيعلم ممن أتى بها أنه صادق فيما ادعاه من الرسالة، مع اعتبار أن ينظرون فيما يدعوهم إليه ويعرضون على العقل فيجدونه صائبا نافعا طيبا، فيبقى منهم أن يعترفوا أن ذلك من قبيل النقل عن الله تعالى الذي هو إرسال الرسول إليهم، فيصدقونه أو يكذبونه معاندة وكبرا ولعرض من أعراض الدنيا، فبذلك لا أجد داعيا إلى ما أثاره ابن رشد في الرد على المتكلمين، وأنه كلامهم وجيه عند التأمل يظهر ما اشتمل عليه من الصحة، حيث إنه يبدو من كلامهم أنهم تركوا أشياء بين السطور لوضوحها.

والفاضل لا يكذب؛ بل إنما يدل على أن هذا رسول إذا سلم أن الرسالة أمر موجود، وأنه ليس يظهر هذا الخارق على يد أحد من الفاضلين إلا على يدي رسول[١]. وإنما كان المعجز ليس يدل على الرسالة لأنه ليس يدرك العقل ارتباطا بينهما، إلا أن يعترف أن المعجز فعل من أفعال الرسالة، كالإبراء الذي هو فعل من أفعال الطب، فإنه من ظهر منه فعل الإبراء دل على وجود الطب، وأن ذلك طبيب.

فهذا أحد ما في هذا الاستدلال من الوهن. وأيضا فإذا اعترفنا بوجود الرسالة على أن تنزل الإمكان، الذي هو الجهل، منزلة الوجود، وجعلنا المعجزة دالة على صدق الشخص المدعي الرسالة، وجب ضرورة أن لا تكون دلالتها لازمة لمن يجوّز أن المعجز قد يظهر على يدي غير رسول، على ما يفعله المتكلمون؛ لأنهم يجوزون ظهورها على يدي الساحر، وعلى يدي الولي. وأما ما يشترطونه لمكان هذا من أن المعجز إنما يدل على الرسالة بمقارنة دعوى الرسالة له، وأنه لو ادعى الرسالة من شأنه أن يظهر على يديه، ممن ليس برسول لم يظهر على يديه – فدعوى ليس عليها دليل[٢]؛ فإن هذا غير معلوم لا

---

(١) ليس لهذا السبب فقط بل لوجود القرائن كما ذكرته فيما سبق.

(٢) بل عليه أدلة من الواقع كثيرة منها أن مسيلمة الكذاب لما ادعى الرسالة وقيل له إن النبي صلى الله عليه وسلم بصق في عين رجل فبرئت، فجاء بأحدهم فبصق بعينه فلم ير بها بعد ذلك، ولما قيل له إنه صلى الله عليه وسلم بصق في البئر فزاد ماءُه، فهم مسيلمة يفعل ذلك فغاض ماء البئر، وهو يسمى (إهانة) عند أهل هذا الشأن، والواقع يشهد بوقائع متواترة من هذا القبيل، وإنكار الواقع الذي هو (الحس) من شأن السوفسطائية، وليس هذا من إثبات الرسالة بالنقل فيلزم الدور، بل هي أخبار ليست من إخبار الرسول نفسه بل من رواية أقوام، وكأنها روايات تتعلق بالسير والتاريخ، بخلاف ما لو قال لنا الرسول صلى الله عليه وسلم: "من فعل كذا وكذا فلن يقع منه على سبيل المعجزة" ثم اعتمدنا على الخبر في إثبات هذا القول، فيعد حينئذ من إثبات المعجزة بالنقل الذي يحتاج إلى إثباته بالمعجزة فيلزم الدور، والله أعلم.

بالسمع، ولا بالعقل، أعني أنه إذا ادعى من يظهر على يديه دعوى كاذبة أنه لا يظهر على يديه المعجز. لكن – كما قلنا – لما كان لا يظهر من الممتنع أنها لا تظهر إلا على يدي الفاضلين الذين يعني الله بهم، وهــؤلاء إذا كــذبوا ليــسوا بفاضلين، فليس يظهر على أيديهم المعجز. لكن ما في هذا المعنى من الإقناع لا يوجد فيمن يجوز ظهورها على يدي الساحر. فإن الساحر ليس بفاضل.

فهذا ما في هذه الطريقة من الضعف. ولهذا رأى بعض الناس أن الأحفظ لهذا الوضع أن يعتقد أنه ليس تظهر الخوارق إلا على يدي الأنبياء، وأن السحر هو تخيل لا قلب عين. ومن هؤلاء من أنكر، لمكان هذا المعنى الكرامات[1].

وأنت تتبين من حال الشارع – صلى الله عليه وسلم – أنه لم يَدْعُ أحدا من الناس، ولا أمة من الأمم إلى الإيمان برسالته، وبما جاء بأن قدّم على يدي دعواه خارقا من خوارق الأفعال، مثل قلب عين من الأعيان إلى عين أخرى. وما ظهر على يديه – صلى الله عليه وسلم – من الكرامات الخوارق فإنما ظهــرت فــي أثناء أحواله، من غير أن يتحدى بها. وقد يدلك على هذا قوله تعــالى: ﴿ وَقَالُواْ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنۢبُوعًا ﴿٩٠﴾ ﴾ [سورة الإسراء آية: ٩٠] إلى قولــه: ﴿ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّى هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولاً ﴿٩٣﴾ ﴾ [ســورة

---

(١) لأن الكرامة: فعل خارق للعادة يجريه الله تعالى على يد ولي من الأولياء لإظهار صدق من اتبعه من الرسل، وفيها تثبيت لصاحبها ولمن رآها فصدق بوقوعها منــه، لكنهــا لا تقع بقصد التحدي للناس، وهذا الفارق بينها وبين المعجزة، ومنكر خــرق العــادة فــي الكرامة جاهل لأن السيدة مريم وهي صديقة وليست نبية كانت كلما دخل عليهــا زكريــا المحراب وجد عندها رزقا، فإذا سألها قالت: هو من عند الله إن الله يرزق مــن يــشاء بغير حساب، وقيل: كانت تأتيها فاكهة الصيف في الشتاء وفاكهة الشتاء في الصيف.

الإسراء آية: ٩٣]، وقوله تعالى: ﴿ وَمَا مَنَعَنَآ أَن نُّرْسِلَ بِٱلْأَيَٰتِ إِلَّآ أَن كَذَّبَ بِهَا ٱلْأَوَّلُونَ ﴾ [سورة الإسراء آية: ٥٩]. وإنما الذي دعا به الناس وتحداهم به هو الكتاب العزيز[1]، فقال تعالى: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ۝ ﴾ [سورة الإسراء آية: ٨٨]، وقال: ﴿ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ ﴾ [سورة هود آية: ١٣].

وإذا كان الأمر هكذا فخارقه - صلى الله عليه وسلم - الذي تحدى به الناس، وجعله دليلا على صدقه فيما ادعى من رسالته هو الكتاب العزيز.

فإن قيل: هذا بين، ولكن من أين يظهر أن الكتاب العزيز معجز، وأنه يدل على كونه رسولا، وأنت قد بينت ضعف دلالة المعجز على وجود الرسالة،

---

(١) بل جاء بألف آية من الآيات تدل ضمناً على التحدي، ويستفاد ذلك منها، وإلا فما الحكمة منها حينئذ؟ أليس التعجيز بالتحدي، وإن لم يقع التصريح بالتحدي بها، فمنها انشقاق القمر له صلى الله عليه وسلم، ومنها إبراء المريض، ومنها نصرته بالرعب مسيرة شهرين ومنها أن أحيا الله سبحانه وتعالى له أمه وأباه فآمنا به، ومنها أنه قال: "إني أراكم من خلفي كما أراكم من أمامي"، ومنها إحياؤه لبعض الموتى كما ورد في سيرته صلى الله عليه وسلم... إلخ، ويسع القارئ أن يعود إلى كتب السيرة والشمائل، والشفا في التعريف بحقوق سيدنا المصطفى صلى الله عليه وسلم للقاضي عياض، وغير ذلك وإن سلمنا أنه صلى الله عليه وسلم تحداهم بالكتاب العزيز فقط فكم من معجزة وآية فيه هي من خوارق العادة أن يخبر بها بشر من أمور خلق السماء والأرض والآيات الكونية والتحدي بوقوع الوقائع كغلبت الروم، وغير ذلك، فيكفي هذا في إثبات لا معجزة واحدة بل معجزات ومعجزات، ولعل ما دعا ابن رشد إلى إنكار خوارق أخرى هو ما قاله من قبل أن الفاضل الذي لا يكذب إن وقعت منه خارقة كان ذلك مدعاة لتصديقه، فيسلم له الرد على المتكلمين، فإنا لله وإنا إليه راجعون.

فضلا عن تعيين الشخص المرسل بها، مع أن الناس قد اختلفوا في جهة كـون القرآن معجزة؟ فإن من رأى منهم أن المعجز من شرطه أن يكون مـن غيـر جنس الأفعال المعتادة، وكان القرآن من جنس الأفعال المعتادة عنـده؛ إذ هـو كلام؛ وإن كان يفضل جميع الكلام المـصنوع – قـال: إنمـا صـار معجـزا بالصرف، أعني بمنع الناس عن أن يأتوا بمثله، لا بكونه في الطور العالي مـن الفصاحة؛ إذ ما شأنه أن يكون هكذا فإنما يخالف المعتاد بالأكثر لا بالجنس، وما يختلف بالأقل والأكثر فهو من جنس واحد. وقوم رأوا أنـه معجـز بنفـسه لا بالصرف، ولم يشترطوا، في كون الخارق، أن يكون مخالفا بـالجنس للأفعـال المعتادة، ورأوا أنه يكفي في ذلك أن تكون من الأفعال المعتادة في غاية يقـصر عنها جميع الناس.

قلنا: هذا كله كما ذكر المعترض. وليس الأمر في هذا علـى مـا تـوهم هؤلاء. فكون القرآن دلالة على صدق نبوته عليه السلام ينبني عندنا على أصلين قد نبه عليهما الكتاب العزيز.

أحدهما:أن الصنف الذي يسمون رسلا وأنبياء معلوم وجودهم بنفسه، وأن هذا الصنف من الناس هم الذين يضعون الشرائع[1] للناس بوحي من الله، لا بتعلم إنساني. وذلك أنه ليس ينكر وجودهم إلا من ينكر وجـود الأمـور المتـواترة، كوجود سائر الأنواع التي لم نشاهدها، والأشخاص المشهورين بالحكمة وغيرها. وذلك أنه قد اتفقت الفلاسفة وجميع الناس، إلا من لا يعبأ بقوله وهـم الدهريـة، على أن ههنا أشخاصا من الناس يوحي إليهم بأن ينهوا إلى الناس أمـورا مـن

---

(١) لو قال: (يبلغون) بدل (يضعون) لكان أصح بل هو المتعين أن يقوله.

العلم والأفعال الجميلة، بها تتم سعادتهم، وينهوهم عن اعتقادات فاسدة وأفعال قبيحة. وهذا هو فعل الأنبياء[(١)].

والأصل الثاني: أن كل من عنه هذا الفعل الذي هو وضع الشرائع، بوحي من الله تعالى" فهو نبي وهذا الأصل أيضا غير مشكوك فيه في الفطر الإنسانية. فإنه كما أن من المعلوم بنفسه أن فعل الطب هو الإبراء، وأن من وجد منه الإبراء فهو طبيب؛ كذلك أيضا من المعلوم بنفسه أن فعل الأنبياء، عليهم السلام، هو وضع الشرائع بوحي من الله، وأن من وجد منه هذا الفعل فهو نبي.

فأما الأصل الأول فقد نبه عليه الكتاب العزيز في قوله تعالى: ﴿ إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ ﴾ [سورة النساء آية: ١٦٣]. إلى قوله تعالى: ﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴿١٦٤﴾ ﴾ [سورة النساء آية: ١٦٤]، وقوله تعالى: ﴿ قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ ﴾ [سورة الأحقاف آية: ٩][(٢)].

وأما الأصل الثاني، وهو أن محمداً، صلى الله عليه وسلم، قد وجد منه فعل الرسل، وهو وضع الشرائع للناس بوحي من الله، فيعلم من الكتاب العزيز. ولذلك نبه على هذا الأصل، فقال: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُم بُرْهَٰنٌ مِّن

---

(١) لكن ليس الكلام في هذا بل الكلام عن إثبات الرسل قبل الكتاب العزيز، ومن أين يحدث هذا التواتر بين الناس بوجود الأنبياء، ونحن نتكلم عما قبل حدوث هذا التواتر ابتداء أي عند إرسال أول رسول إلى البشرية؟ فإن التواتر بهذا المعنى لا يحدث إلا بعد تكرر الإرسال، فيعرف من حال المرسل والمرسل به تلك القضية وتتواتر.

(٢) فيقال لابن رشد: فما الداعي الذي دعا الناس إلى عدم التصديق رغم علمهم بهذا التواتر؟

رَّبِّكُمْ ﴾ [سورة النساء آية: ١٧٤]. يعني القرآن، وقال: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُمُ ٱلرَّسُولُ بِٱلْحَقِّ مِن رَّبِّكُمْ فَـَٔامِنُوا۟ خَيْرًا لَّكُمْ ﴾ [النساء آية: ١٧٠]، وقال تعالى: ﴿ لَّـٰكِنِ ٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ مِنْهُمْ وَٱلْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ ﴾ [سورة النساء آية: ١٦٢]، وقال: ﴿ لَّـٰكِنِ ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيْكَ ۖ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ ۖ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ يَشْهَدُونَ ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا ﴿١٦٦﴾ ﴾ [سورة النساء آية: ١٦٦].

فإن قيل: من أين يعلم الأصل الأول، وهو أن ههنا صنفا من الناس يضعون الشرائع للناس بوحي من الله، وكذلك من أين يعلم الأصل الثاني، وهو أن ما تضمن القرآن من الاعتقادات والأعمال بوحي من الله؟

قيل: أما الأصل الأول فيعلم بما ينذرون به من وجود الأشياء التي لم توجد بعد، فتخرج إلى الوجود على الصفة التي أنذروا بها[1]. وفي الوقت الذي أنذروا؛ وبما يأمرون به من الأفعال، وينبهون عليه من العلوم التي ليست تشبه المعارف والأعمال التي تدرك بتعلم. وذلك أن الخارق للمعتاد، إذا كان خارقا في المعرفة بوضع الشرائع، دل على أن وضعها لم يكن بتعلم، وإنما كان بوحي من الله، وهو المسمى نبوة. وأما الخارق الذي هو ليس في نفس وضع الشرائع، مثل انفلاق البحر، وغير ذلك، فليس يدل دلالة ضرورية على هذه الصفة المسماة

(١) وهذا عين المعجزة أو سمّها الآية الداعية إلى الإيمان والتي ينكر ابن رشد أنها الداعية للإيمان ويسميها إنذارا فقط، أو ليس الإنذار بالغيب ليس من وسع أحد من البشر، إذن فهو خرق لعادة الناس فهو معجزة، فوقع ابن رشد بذلك فيما أراد إنكاره على المتكلمين.

نبوة[١]؛ وإنما تدل إذا اقترنت إلى الدلالة الأولى. وأما إذا أتت مفردة فليست تدل على ذلك[٢]. ولذلك ليس تدل في الأولياء على هذا المعنى، إن وجدت لهم. فعلى هذا ينبغي أن تفهم الأمر في دلالة العجز على الأنبياء، أعني أن المعجز في العلم والعمل هو الدلالة القطعية على صفة النبوة. وأما المعجز في غير ذلك من الأفعال فشاهد لها ومقوٍّ.

فقد تبين لك أن هذا الصنف من الناس موجودون، ومن أين وقع العلم للناس بوجودهم، حتى نقل وجودهم إلينا نقل تواتر، كما نقل إلينا وجود الحكماء والحكمة وغير ذلك من أصناف الناس.

فإن قيل: فمن أين يدل القرآن على أنه خارق ومعجز من نوع الخارق الذي يدل دلالة قطعية على صفة النبوة، أعني الخارق الذي في فعل النبوة الذي يدل عليها، كما يدل فعل الإبراء على صفة الطب الذي هو فعل الطب؟

قلنا: يوقف على ذلك من وجوه:

أحدها: أن يعلم أن الشرائع التي تضمنها، من العلم والعمل، ليست مما يمكن أن يكتسب بعلم؛ بل بوحي.

---

(١) إن كان يقصد بوضع الشرائع إخراج أحكام الشرائع للناس كالاعتقادات الواجبة عليهم، وإيجاب الأعمال التكليفية كالصلاة والصوم والحج وغيرها، فليس الإنذار بوجود شيء من الأشياء الغيبية في المستقبل من ذلك حتى يدل تلك الدلالة الضرورية على النبوة الذي يقول بها ابن رشد، فيتساوى مع انفلاق البحر وغير ذلك، فيسقط اعتراضه على المتكلمين.

(٢) لكن الواقع أن الرسول أتى بها مع كونه أتى بالإنذار وغيره في ضمن الكتاب الموحى إليه، فكانت مقترنة بذلك الوحي. فكانت زيادة أدلة في إثبات الرسالة، وعند انفرادها تكون هي بنفسها مثبتة للرسالة، فلما فرق ابن رشد بينهما من حيث الإثبات، طالما أن كلا من عند الله تعالى؟

والثاني: ما تضمن من الإعلام بالغيوب.

والثالث: من نظمه الذي هو خارج عن النظم الذي يكون بفكر وروية، أعني أنه من غير جنس البلغاء المتكلمين بلسان العرب، سواء من تكلم منهم بذلك بتعلم وصناعة، وهم الذين ليسوا بأعراب، أو من تكلم بذلك من قبل المنشأ عليه، وهم العرب الأول. المعتمد في ذلك على الوجه الأول.

فإن قيل: فمن أين يعرف أن الشرائع ، التي فيها العِلمية والعَملية هي بوحي من الله تعالى، حتى استحق بذلك أن يقال فيها إنه كلام الله؟

قلنا: يوقف على هذا من طرق.

إحداها: أن معرفة وضع الشرائع ليس تنال إلا بعد المعرفة بالله والسعادة الإنسانية والشقاء الإنساني، وبالأمور الإراديات التي يتوصل بها إلى السعادة، وهي الخيرات والحسنات، وبالأمور التي تعوق عن السعادة، وتورث الشقاء الأخروي، وهي الشرور والسيئات. ومعرفة السعادة الإنسانية والشقاء الإنساني تستدعي معرفة ما هي النفس، وما جوهرها، وهل لها سعادة أخروية، وشقاء أخروي أم لا؟ وإن كان، فما مقدار هذه السعادة وهذا الشقاء؟ وأيضا فبأي مقدار تكون الحسنات سببا للسعادة؟ فإنه كما أن الأغذية ليست تكون سببا للصحة بأي مقدار استعملت، وفي أي وقت استعملت؛ بل بمقدار مخصوص وفي وقت مخصوص، وكذلك الأمر في الحسنات والسيئات. ولذلك نجد هذه كلها محددة في الشرائع. وهذا كله، أو معظمه، ليس يتبين إلا بوحي أو يكون تبينه بالوحي أفضل. وأيضا، فإن معرفة الله على التمام إنما تحصل بعد المعرفة بجميع الموجودات.

ثم يحتاج إلى هذا كله، واضع الشرائع أن يعرف مقدار ما يكون به الجمهور سعيدا من هذه المعرفة، وأي الطرق هي الطرق التي ينبغي أن تسلك بهم في هذه المعارف. وهذا كله؛ بل أكثره، ليس يدرك بتعلم ولا بصناعة ولا حكمة. وقد يعرف ذلك، على اليقين، من زوال العلوم، وبخاصة وضع الشرائع وتقرير القوانين والإعلام بأحوال المعاد. ولما وجدت هذه كلها، في الكتاب العزيز، على أتم ما يمكن علم أن ذلك بوحي من عند الله، وأنه كلامه ألقاه على لسان نبيه. ولذلك قال تعالى منبها على هذا: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ ﴾ [سورة الإسراء آية: ٨٨] الآية.

ويتأكد هذا المعنى، بل يصير إلى حد القطع واليقين التام إذا علم أنه، صلى الله عليه وسلم، كان أميا نشأ في أمة أمية عامية بدوية، لم يمارسوا العلوم، ولا نسب إليهم علم، ولا تداولوا الفحص في الموجودات، على ما جرت به عادة اليونانيين وغيرهم من الأمم الذي كملت الحكمة فيهم في الأحقاب الطويلة. وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ ﴾ [سورة الإسراء آية: ٨٨] الآية.

ويتأكد هذا المعنى، بل يصير إلى حد القطع واليقين التام إذا علم أنه، صلى الله عليه وسلم، كان أميا نشأ في أمة أمية عامية بدوية، لم يمارسوا العلوم، ولا نسب إليهم علم، ولا تداولوا الفحص في الموجودات، على ما جرت به عادة اليونانيين وغيرهم من الأمم الذين كملت الحكمة فيهم في الأحقاب الطويلة. وإلى

هذا الإشارة بقوله تعـالى: ﴿ وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿٤٨﴾ ﴾ [سورة العنكبوت آيـة: ٤٨]، ولذلك أثنى الله تعالى على عباده بوجود هذه الصفة في رسوله في غير ما آية من كتابه فقال تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ ﴾ [سورة الجمعة آيـة: ٢]، وقال: ﴿ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ ﴾ [سورة الأعراف آية: ١٥٧] الآية.

وقد يوقف على هذا المعنى بطريق آخر هو مقايسة هذه الشريعة بسائر الشرائع. وذلك أنه إن كان فعل الأنبياء، الذي هم به أنبياء، إنما هو وضع الشرائع بوحي من الله تعالى، على ما تقرر الأمر في ذلك من الجميع، أعني القائلين بالشرائع بوجود الأنبياء صلوات الله عليهم. فإنه إذا تؤمل ما تضمنه الكتاب العزيز من الشرائع المفيدة للعلم والعمل المفيدين للسعادة، مع ما تضمنته سائر الكتب والشرائع، وجدت تفضل، في هذا المعنى، سائر الشرائع بمقدار غير متناه.

وبالجملة، فإن كانت ههنا كتب واردة في شرائع استأهلت أن يقال إنها كلام الله، لغرابتها وخروجها عن جنس كلام البشر ومفارقته بما تضمنت من العلم والعمل، فظاهر أن الكتاب العزيز، الذي هو القرآن، هو أولى بذلك وأحرى أضعافا مضاعفة.

وأنت فيلوح لك هذا جدا، إن كنت وقفت على الكتب أعني التوراة والإنجيل. فإنه ليس يمكن أن تكون كلها قد تغيرت ولو ذهبنا لنبيّن فضل شريعة

على شريعة، وفضل الشريعة المشروعة لنا معشر المسلمين على سائر الشرائع المشروعة لليهود والنصارى، وفضل التعليم الموضوع لنا في معرفة الله ومعرفة المعاد، ومعرفة ما بينهما، لاستدعى ذلك مجلدات كثيرة، مع اعترافنا بالقصور عن استيفاء ذلك، ولهذا قيل، في هذه الشريعة، إنها خاتمة الشرائع، وقال عليه السلام: "**لو أدركني موسى ما وسعه إلا اتباعي**"، وصدق صلى الله عليه وسلم.

ولعموم التعليم الذي في الكتاب العزيز. وعموم الشرائع التي فيها أعني كونها مُسْعِدَة للجميع، كانت هذه الشريعة عامة لجميع الناس. ولذا قال تعالى: ﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴾ [سورة الأعراف آية: ١٥٨]؛ وقال عليه السلام: "**بعثت إلى الأحمر والأسود**". فإنه يشبه أن يكون الأمر في الشرائع الأمر في الأغذية. وذلك أنه كما أن من الأغذية أغذية تلائم جميع الناس، أو الأكثر، كذلك الأمر في الشرائع. ولهذا المعنى كانت الشرائع، التي قبل شريعتنا هذه، إنما خص بها قوم دون قوم، وكانت شريعتنا هذه عامة لجميع الناس.

ولما كان هذا كله إنما فضل فيه، صلى الله عليه وسلم، الأنبياء؛ لأنه فضلهم في الوحي الذي به استحق النبي اسم النبوة؛ قال، عليه السلام، منبها على هذا المعنى الذي خصه الله به: "**ما من نبي من الأنبياء إلا وقد أوتي من الآيات ما على مثله آمن جميع البشر. وإنما كان الذي أوتيته وحياً[1]. وإني لأرجو أن أكون أكثرهم تبعا يوم القيامة**".

---

(١) هذا لبيان زيادة اشتمال الوحي القرآني على مزيد بيان للآيات التي تحدث والإعجاز اللفظي والإخبار بالمغيبات.. إلخ، لا بمعنى أن سيدنا موسى وسيدنا عيسى عليهما =

وإذا كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك أن دلالة القرآن علـى نبوتـه، صلى الله عليه وسلم، ليست هي مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسـى عليه السلام، ولا إحياء الموتى على نبوة عيسى، وإبراء الأكمه والأبرص. فإن تلك. وإن كانت أفعالا لا تظهر إلا على أيدي الأنبياء، وهي مقنعة عند الجمهور، فليست تدل دلالة وضعية، إذا انفردت؛ إذ كانت ليست فعلا من أفعال الصفة التي بها سمي النبي نبيا[1].

وأما القرآن فدلاله على هذه الصفة هي مثل دلالة الإبراء علـى الطـب. ومثال ذلك لو أن شخصين ادعيا الطب، فقال أحدهما: الدليل على أني طبيب أني أسير على الماء.. وقال الآخر: "الدليل على أني طبيب أني أبرئ المرض، فمشى ذلك على الماء وأبرأ هذا المرض – لكان تصديقنا بوجود الطـب الـذي أبـرأ المرض ببرهان، وتصديقنا بوجود الطب الذي مشى على الماء مقنعـا، ومـن طريق الأولى والأحرَى. ووجه الظن الذي يعرض للجمهور في ذلك أن من قدر على المشي على الماء، الذي ليس من صنع البشر فهو أحرى أن يقـدر علـى الإبراء الذي هو من صنع البشر، وكذلك وجه الارتباط الذي بين المعجز الـذي ليس هو من أفعال الصفة، والصفة التي استحق بها النبي أن يكون نبيا التي هي الوحي. ومن هذه الصفة هو ما يقع في النفس أن من أقدره الله على هذا الفعـل

=

السلام لا يستوجبان إطلاق اسم النبوة عليهما بمجرد إنزال التوراة والإنجيل عليهما، كما يفهم من كلامه الآتي.

(١) يتوجه إليه سؤال وهو: بما سمى هؤلاء الأنبياء أنبياء أو ليس بهذا وبالتوراة، وبهـذا وبالإنجيل، فكلاهما أمارة وعلامة على النبوة وسبب إطلاق مسمى النبوة علـى سـيدنا محمد وسيدنا عيسى على نبينا وعليهما الصلاة والسلام؟ أفلو أرسل أحـدهما بـالتوراة فقط والآخر بالإنجيل فقط أفلا يكون هذا داعيا لإطلاق اسم النبي عليهما؟ فتأمل.

الغريب، وخصه به من سائر أهل وقته، فليس يبعد عليه ما يدعيه من أنـه قـد آثره الله بوحيه.

وبالجملة، متى وضح أن الرسل موجودون؛ وأن الأفعال الخارقة لا توجد إلا منهم، كان المعجز دليلا على تصديق النبي[1]، أعني المعجز البرّاني الذي لا يناسب الصفة التي بها سمي النبي نبيا. ويشبه أن يكون التصديق الواقع من قبل المعجز البراني هو طريق الجمهور فقط، والتصديق من قبل المعجز المناسب طريق مشترك للجمهور والعلماء. فإن تلك الشكوك والاعتراضات التي وجهناها على المعجز البراني ليس يشعر بها الجمهور. لكن الشرع إذا تؤمل وجد أنه إنما اعتبر المعجز الأهلى والمناسب. لا المعجز البراني. وهذا الذي قلناه فـي هـذه المسألة كاف بحسب غرضنا وكاف بحسب الحق في نفسه.

* * *

(١) لكنه قال من قريب: إن النبي صلى الله عليه وسلم فضلهم بالوحي الذي به استحق اسم النبوة، فكيف به ههنا يثبت بالدليل البراني لهم اسم النبوة مع أنه لا يقول بذلك فكلامـه فيه تناقض.

المسألة الثالثة

في القضاء والقدر

وهذه المسألة من أعوص المسائل الشرعية. وذلك أنه إذا تؤملت دلائل السمع في ذلك وجدت متعارضة، وكذلك حجج العقول.

أما تعارض أدلة السمع في ذلك فموجود في الكتاب والسنة. أما في الكتاب فإنه تُلْفَى فيه آيات كثيرة تدل على أن كل شيء بقدر. وأن الإنسان مجبور على أفعاله. وتلقى فيه آيات كثيرة تدل على أن للإنسان اكتسابا بفعله، وأنه ليس مجبورا على أفعاله.

أما الآيات التي تدل على أن الأمور كلها ضرورية، وأنه قد سبق القدر فمنه قوله تعالى: ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾ ﴾ [سورة القمر آية: ٤٩]، وقوله: ﴿ وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ ﴿٨﴾ ﴾ [سورة الرعد آية: ٨]، وقوله: ﴿ مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴿٢٢﴾ ﴾ [سورة الحديد آية: ٢٢] إلى غير ذلك من الآيات التي تتضمن هذا المعنى.

وأما الآيات التي تدل على أن للإنسان اكتسابا، وعلى أن الأمور في أنفسها ممكنة لا واجبة، فمثل قوله تعالى: ﴿ أَوْ يُوبِقْهُنَّ بِمَا كَسَبُوا۟ وَيَعْفُ عَن

كَثِيرٍ﴾ [سورة الشورى آية: ٣٤]، وقولـــه تعالـــى: ﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾[سورة الشورى: الآية٣٠]وقولــه تعــالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَسَبُواْ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [سورة يونس آيــة: ٢٧] وقولـــه: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ [سورة البقرة آيــة: ٢٨٦]، وقولــه تعــالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَـٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّواْ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [سورة فصلت آية: ١٧].

وربما ظهر في الآية الواحدة التعارض في هذا المعنــى، مثــل قولــه تعالى: ﴿أَوَلَمَّآ أَصَـٰبَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُم مِّثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّىٰ هَـٰذَا ۖ قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ﴾ [سورة آل عمران آية: ١٦٥]، ثم قال في هذه النازلة بعينها ﴿وَمَآ أَصَـٰبَكُمْ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [سورة آل عمران آية: ١٦٦]؛ وقوله تعالى: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [سورة النساء آية: ٧٩] وقوله: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [سورة النساء آية: ٧٨].

وكذلك تُلْفَى الأحاديث في هذا أيضا متعارضة، مثل قوله، عليه الــسلام: "**كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه**"، ومثل قولــه عليــه السلام: "**خلقت هؤلاء للجنة وبأعمال أهل الجنة يعملون، وخلقت هؤلاء للنــار وبأعمال أهل النار يعملون**" فإن الحديث الأول يدل على أن سبب الكفر إنما هو المنشأ عليه، وأن الإيمان سببه جبلة الإنسان، والثاني يدل علــى أن المعــصية والكفر هما مخلوقان لله، وأن العبد مجبور عليها.

ولذلك افترق المسلمون في هذا المعنى إلى فرقتين:

فرقة اعتقدت أن اكتساب الإنسان هو سبب المعصية والحسنة، وأن لمكان هذا ترتب عليه العقاب والثواب، وهم المعتزلة.

وفرقة اعتقدت نقيض هذا، وهو أن الإنسان مجبور على أفعاله ومقهور، وهم الجبرية(١).

وأما الأشعرية فإنهم راموا أن يأتوا بقول وسط بين القولين، فقالوا إن للإنسان كسبا، وإن المكتسب والكسب مخلوقان لله تعالى.

وهذا لا معنى له. فإنه إذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقان لله سبحانه، فالعبد ولابد مجبور على اكتسابه(٢).

---

(١) الجبر: هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى. والجبرية أصناف. فالجبرية الخالصة: هي التي تثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا، والجبرية المتوسطة: هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلا. فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثرا ما في الفعل، وسمي ذلك كسبا فليس بجبري.
والمعتزلة يسمون من لم يثبت للقدرة الحادثة أثرا في الإبداع والإحداث استقلالا جبريا، ويلزمهم أن يسموا من قال من أصحابهم بأن المتولدات أفعال لا فاعل لها جبريا. الملل والنحل – الشهرستاني، ج ١، ص ٦١.

(٢) قال الإمام أبو الحسن الأشعري: والعبد قادر على أفعاله، إذ الإنسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الردعة والرعشة، وبين حركات الاختيار والإرادة. والتفرقة راجعة إلى أن الحركات الاختيارية حاصلة تحت القدرة، متوقفة على اختيار القادر. فعن هذا قال: المكتسب هو المقدور بالقدرة الحاصلة، والحاصل تحت القدرة الحادثة.
ثم على كلام الإمام أبي الحسن: لا تأثير للقدرة الحادثة في الإحداث؛ لأن جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة على الجوهر والعرض. فلو أثرت في قضية الحدوث لأثرت في حدوث كل محدث حتى تصلح لإحداث الألوان والطعوم والروائح، وتصلح لإحداث الجواهر والأجسام، فيؤدي إلى تجويز وقوع السماء على الأرض بالقدرة الحادثة، غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يحقق عُقيب القدرة الحادثة أو تحتها، أو معها الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له، ويسمى هذا الفعل (كسبا)، فيكون خلقا من الله تعالى إبداعا وإحداثا، وكسبا من العبد حصولا تحت قدرته.

=

فهذا هو أحد أسباب الاختلاف في هذه المسألة. وللاختلاف، كما قلنا، سبب آخر سوى السمع، وهو تعارض الأدلة العقلية في هذه المسألة. وذلك أنه إذا فرضنا أن الإنسان موجد لأفعاله وخالق لها، وجب أن يكون هنا أفعال ليس تجري على مشيئة الله تعالى ولا اختياره، فيكون ههنا خالق غير الله – قالوا: وقد أجمع المسلمون على أنه لا خالق إلا الله سبحانه. وإن فرضناه أيضا غير مكتسب لأفعاله وجب أن يكون مجبورا عليها[١]، فإنه لا وسط بين الجبر والاكتساب[٢]. وإذا كان الإنسان مجبورا على أفعاله فالتكليف هو من باب ما لا يطلق. وإذا كلف الإنسان ما لا يطيق لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف الجماد؛ لأن الجماد ليس له استطاعة. وكذلك الإنسان ليس له فيما لا يطيق استطاعة. ولهذا صار الجمهور إلى أن الاستطاعة شرط من شروط التكليف كالعقل سواء. ولهذا نجد أبا المعالي قد قال في "**النظامية**" إن للإنسان اكتسابا لأفعاله واستطاعة على الفعل، وبناء على امتناع تكليف ما لا يطاق، لكن من غير الجهة التي منعته المعتزلة. وأما قدماء الأشعرية فجوزوا تكليف ما لا يطاق هربا من الأصل الذي من قِبَله نفته المعتزلة، وهو كونه قبيحا في العقل، وخالفهم المتأخرون منهم[٣].

قلت (المحقق): فيتبين أنه لا يكون مجبورا على اختياره بل مخير في اختياره، خيره الله بين أن يفعل أو لا يفعل باكتسابه، فكيف يصح نفي هذا الكسب. الملل والنحل – الشهرستاني، ج١، ص ٦٩ مع زيادة.

(١) بل مخير يقع اكتسابه تحت مشيئة الله تعالى وخلقه لما يكتسبه، ﴿ فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ ۚ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ ۚ وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا ۚ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١٧﴾ ﴾ [الأنفال: ١٧] الآية.

(٢) بل هناك وسط هو إحداث القدرة في العبد على الفعل ليكتسبه، وليس هو خالق للفعل ولا مجبور عليه، فالأول كفر، والثاني إسقاط للتكليف وهدم للشريعة، لأنه حيث لا كسب تعين الجبر.

(٣) المحال قسمه الأسنوي خمسة أقسام:

وأيضا فإنه إذا لم يكن للإنسان اكتساب كان الأمر بالأهبة لما يتوقع من الشرور لا معنى له، وكذلك الأمر باجتلاب الخيرات. فتبطل أيضا الصنائع كلها التي المقصود منها أن تجتلب الخيرات، كصناعة الفلاحة، وغير ذلك من الصنائع التي يطلب بها المنافع؛ وكذلك تبطل جميع الصنائع التي يقصد بها الحفظ ودفع المضار، كصناعة الحرب والملاحة والطب، وغير ذلك، وهذا كله خارج عما يعقله الإنسان.

فإن قيل: فإذا كان الأمر هكذا فكيف يجمع بين هذا التعارض الذي يوجد في المسموع نفسه، وفي المعقول نفسه؟

=

١ - محال لذاته، أي: لحقيقته ومفهومه، كالجمع بين الضدين أو النقيضين، ويعرف بالمحال العقلي.
٢ - محال عادي، أي: اقتضت العادة عدم حصوله، وإن كان ممكنا عقلا كطيران الإنسان في السماء وحمل الجبل العظيم.
٣ - محال لطروء مانع، كتكليف المقيَّد بالجري أو الزَّمِن المقعد بالمشي.
٤ - محال لتعلق علم الله تعالى بعدم حصوله، كتكليف من علم الله أنه لا يؤمن، فالإيمان باعتبار ذاته ممكن، ولذلك وقع، ولكن حصوله ممن علم الله أنه لا يحصل منه محال؛ لأنه لو وجد منه لانقلب علم الله تعالى جهلا، وذلك محال.
٥ - محال لعدم القدرة عليه (وقت) التكليف به، ومع كونه ممكنا عند (الامتثال) لوجود القدرة عليه، مثل التكاليف كلها على رأي الأشعري، فإنه يقول: القدرة على الفعل لا توجد إلا عند المباشرة، ويقول في ذلك: إن التكليف يتوجه قبل المباشرة فيكون الشخص مكلفا بغير المقدور. وأقوال العلماء في المتنازع فيه هي:
القول الأول: التكليف بالمحال جائز عقلا وغير واقع سمعا، وهو المختار لجمهور الأشاعرة، ومنهم البيضاوي على التحقيق.
القول الثاني: التكليف بالمحال جائز عقلا وواقع سمعا وقد نسب الأسنوي هذا القول إلى الإمام الرازي من الأشاعرة واستدلوا بتكليف أبي لهب بالإيمان مع العلم بأنه لن يؤمن).
القول الثالث: التكليف بالمحال ممتنع عقلا وبالضرورة غير واقع شرعا؛ لأنه لا يقع شرعا إلا ما كان جائزا عقلا، وهو رأي المعتزلة ومختار الشافعي وابن الحاجب. أصول الفقه - العلامة أبو النور زهير، ج٢، ص ١٧٦، وما بعدها.

قلنا: الظاهر من مقصد الشارع ليس هو تفريق هذين الاعتقادين، وإنمـــا قصده الجمع بينهما على التوسط الذي هو الحق في هذه المسألة؛ وذلك أنه يظهر أن الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضداد. لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج وزوال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تــتم بــالأمرين جميعا. وإذا كان ذلك كذلك فالأفعال المنسوبة إليها أيضا يــتم فعلهــا بإرادتنــا وموافقة الأفعال التي من خارج لها، وهي المعبر عنها بقدر الله. وهذه الأســباب التي سخرها الله من خارج ليست هي متممة للأفعال التي نروم فعلها أو عائقــة عنها فقط؛ بل وهي السبب في أن نريد أحد المتقابلين. فإن الإرادة إنما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما، أو تصديق بشيء.. وهذا التصديق ليس هو لاختيارنــا؛ بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التي من خارج. مثال ذلك أنه إذا ورد علينا أمر مشتهى من خارج اشتهيناه بالضرورة من غير اختيار، فتحركنا إليه. وكذلك إذا طرأ علينا أمر مهروب عنه من خارج كرهناه بالضرورة فهربنا منــه. وإذا كان هكذا فإرادتنا محفوظة بالأمور التي من خارج، ومربوطة بها. إلــى هــذا الإشارة بقوله تعالى: ﴿ لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٌ مِّنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَمِنۡ خَلۡفِهِۦ يَحۡفَظُونَهُۥ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِۗ ﴾ [سورة الرعد آية: ١١].

ولما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محــدود، وترتيــب منضود لا تَخِلُّ في ذلك بحسب ما قدَّرها بارئها عليه، وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم، ولا توجد بالجملة، إلا بموافقة الأسباب التي من خارج، فواجب أن تكــون أفعالنا تجري على نظام محدود، أعني أنها توجد في أوقات محــدودة ومقــدار محدود. وإنما كان ذلك واجبا لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من

خارج. وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة، فهو، ضـرورة، محـدود مقدر. وليس يُلفى هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقـط، بـل بينها وبين الأسباب التي خلقها الله تعالى في داخل أبداننا. والنظام المحدود فـي الأسباب الداخلة والخارجة، أعني التي لا تخل، هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده، وهو اللوح المحفوظ. وعلم الله تعالى بهذه الأسباب، وبما يلزم عنها، هو العلة في وجود هذه الأسباب. ولذلك كانت هـذه الأسـباب لا يحـيط بمعرفتها إلا الله وحده. ولذلك كان هو العالم بالغيب وحده على الحقيقة، كما قال تعالى: ﴿ قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [سـورة النمل آية: ٦٥]. وإنما كانت معرفة الأسباب هي العلم بالغيب، لأن الغيـب هـو معرفة وجود الموجود في المستقبل أو لا وجوده.

ولما كان ترتيب الأسباب ونظامها هو الذي يقتضي وجود الشيء فـي وقت ما أو عدمه في ذلك الوقت، وجب أن يكون العلم بأسباب شيء ما هـو العلم بوجود ذلك الشيء أو عدمه في وقت ما. والعلم بالأسباب على الإطلاق هو العلم بما يوجد منها، أو ما يعدم في وقت من أوقـات جميـع الزمـان. فسبحان من أحاط اختراعا وعلما بجميع أسباب جميع الموجودات. وهذه هي مفاتيح الغيب المعنية في قوله تعالى: ﴿ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ﴾ [سورة الأنعام آية: ٥٩]. الآية.

وإذا كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك كيف لنا اكتساب، وكيف جميـع مكتسباتنا بقضاء وقدر سابق. وهذا الجمع هو الذي قصده الشرع بتلك الآيـات العامة والأحاديث التي يظن بها التعارض، وهي إذا خصصت عموماتهـا بهـذا

المعنى انتفى عنها التعارض. وبهذا أيضا تنحل جميع الشكوك التي قيلــت فـــي ذلك، أعني الحجج المتعارضة العقلية، أعني أن كون الأشياء الموجــودة عــن إرادتنا يتم وجودها بالأمرين جميعا، أعني بإرادتنا[١] وبالأسباب التي من خارج. فإذا نسبت الأفعال إلى واحد من هذين على الإطلاق لحقت الشكوك المتقدمة.

فإن قيل: هذا جواب حسن يوافق الشرع فيه العقل، لكن هذا القــول هــو مبنى على أن ههنا أسبابا فاعلة لمسببات مفعوله، والمسلمون قد اتفقوا على أن لا فاعل إلا الله.

قلنا: ما اتفقوا عليه صحيح، ولكن على هذا جوابان:

أحدهما: أن الذي يمكن أن يفهم من هذا القول هو أحد أمرين:

إما أنه لا فاعل إلا الله تبارك وتعالى، وأن ما سواه من الأســباب التـــي سخرها ليست تسمى فاعلة إلا مجازا؛ إذ كان وجودها إنما هو به. وهــو الــذي صيرها موجودة أسبابا؛ بل هو الذي يحفظ وجودها في كونها فاعلــة، ويحفــظ مفعولاتها بعد فعلها، ويخترع جواهرها عند اقتران الأســباب بهــا[٢]، وكــذلك يحفظها هو في نفسها، ولولا الحفظ الإلهي لها لما وجدت زمانا مــشارا إليــه، أعني لما وجدت في أقل زمان يمكن أن يدرك أنه زمان، وأبو حامد يقــول: إن مثال من يشرك سببا من الأسباب مع الله تعالى في اسم الفاعل والفعل مثال من يشرك في فعل الكتابة القلم مع الكاتب، أعني أن يقــول إن القلــم كاتــب، وإن

(١) لكن على أي صورة ينسب ابن رشد الإرادة من المريدين أيجعلها في حيــز الكــسب أم حيز الجبر، هذا هو محل النزاع.

(٢) بل الله تعالى هو الذي يجري التأثير بواسطتها عند الفعل، فالنار تحــرق بإحــداث الله تعالى للإحراق عند المماسة لها.

الإنسان كاتب، أي كما أن اسم الكتابة مقول باشتراك الاسم عليهما، أعني أنهما معنيان لا يشتركان إلا في اللفظ فقط، وهما في أنفسهما في غاية التباعد؛ كذلك الأمر في اسم الفاعل إذا أطلق على الله تبارك وتعالى وإذا أطلق على سائر الأسباب[١].

ونحن نقول: إن في هذا التمثيل تسامحا. وإنما كان يكون التمثيل بيناً لو كان الكاتب هو المخترع لجوهر القلم، والحافظ له ما دام قلما، ثم الحافظ للكتابة بعد الكتب، والمخترع لها عند اقتران القلم بها على ما سنبينه بعد من أن الله تعالى هو المخترع لجواهر جميع الأشياء التي تقترن بها أسبابها التي جرت العادة أن يقال إنها أسباب لها[٢].

فهذا الوجه المفهوم من أنه لا فاعل إلا الله هو مفهوم يشهد له الحس والعقل والشرع. أما الحس والعقل فإنه يرى أن ههنا أشياء تتولد عنها أشياء، وأن النظام الجاري في الموجودات إنما هو من قبل أمرين:

أحدهما: ما ركب الله فيها من الطبائع والنفوس.

والثاني: من قبل ما أحاط بها من الموجودات من خارج. وأشهر هذه هي حركات الأجرام السماوية؛ فإنه يظهر أن الليل والنهار والشمس والقمر، وسائر النجوم مسخرات لنا، وأنه لمكان النظام والترتيب الذي جعله الخالق في

---

(١) إن كلام الإمام الغزالي ومعناه أن السببية مراد بها الإعلام والتعريف بوقوع الشيء عندها، وليس معناها التأثير، فإنما التأثير لله تعالى، ولولا ذلك لتخلفت الأسباب عن مسبَّباتها، وهو كلام سديد مليح.

(٢) لكن مقتضى الأدب مع الحق تعالى نفي أدنى مشابهة تُتصوَّر من نسبة الأشياء إلى أسبابها على سبيل الإيجاد عنها أو العليَّة، فليس في كلام الإمام الغزالي تسامح، على ما رآه ابن رشد بل هو غاية في التنزيه ونسبة الأشياء إلى مسببها على الحقيقة، فاعتبار الأخذ بالأسباب واجب، والاعتماد عليها شرك، وترك الالتفات إليها جهل، والله أعلم.

حركاتها، كان وجودنا ووجود ما ههنا محفوظا بها، حتى أنه لو تـوهم ارتفـاع واحد منها، أو توهم في غير موضعه، أو على غير قدره، أو في غير السـرعة التي جعلها الله فيه، لبطلت الموجودات، التي على وجه الأرض، وذلك بحسب ما جعل الله في طباعها من ذلك وجعل في طباع ما ههنا أن تتأثر عن تلك. وذلـك ظاهر جدا في الشمس والقمر، أعني تأثيرهما فيما ههنا. وذلك بيّن فـي الميـاه والرياح والأمطار والبحار، وبالجملة الأجسام المحسوسة. وأكثـر مـا يظهـر ضرورة وجودها في حياة النبات، وفي كثير من الحيوان؛ بل في جميع الحيوان بأسره.

وأيضا، فإنه يظهر أنه لولا القوى التي جعلها الله تعالى في أجسامنا مـن التغذي والإحساس لبطلت أجسامنا، كما نجد "جـالينوس"[١]. وسـائر الحكمـاء يعترفون بذلك، ويقولون: لولا القوى التي جعلها الله في أجسام الحيوان مدبرة لها لما أمكن في أجسام الحيوان أن تبقى ساعة واحدة بعد إيجادها[٢].

ونحن نقول: إنه لولا القوى التي في أجسام الحيـوان والنبـات والقـوى السارية في هذا العالم من حركات الأجرام السماوية لما أمكن أن تبقى أصـلا،

(١) جالينوس: ظهر جالينوس بعد ستمائة وخمس وستين سنة من وفاة بقراط، وانتهت إلى الرياسة في عصره – يعني في الطب – وهو الثامن من الرؤساء الذين أولهم اسقلبيادس مخترع الطب، وكان معهم جالينوس أرمينس الرومي وأخذ عـن أغلـوقن، ولـه إليـه مقالات، وبينه وبينه مناظرات، من كتبه التي يقرأها المتطببون على الولاء كتاب الفرق نقل حنين (مقالة)، وكتاب الصناعة نقل حنين (مقالة)، وكتاب إلى طوثون في النبض نقل حنين (مقالة)، وكتاب إلى أغلوقن في التأتّي لشفاء الأمراض نقـل حنـين (مقالتـان)، وغيرها. الفهرست – لابن النديم. انظر ج١، ص ٢٨٩: ٢٩١.

(٢) لكن لفظة (مدبرة) في كلامهم موهمة، فمن أين لها أن تكون (مدبرة) إذا انقطع عنهـا خلق الله تعالى للتأثير عندها، فإنه لولا الإمداد لحصل لها العطب والفناء، وهذا ما يشير إليه الإمام الغزالي رضي الله عنه.

ولا طرفة عين(١)؛ فسبحان اللطيف الخبير، وقد نبه الله تعالى على ذلك في غير ما آية في كتابه، فقال تعالى: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَ ﴾ [سورة النحل آية: ١٢]، وقوله تعالى: ﴿ قُلۡ أَرَءَيۡتُمۡ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيۡكُمُ ٱلَّيۡلَ سَرۡمَدًا ﴾ [سورة القصص آية: ٧١] الآية، وقوله تعالى: ﴿ وَمِن رَّحۡمَتِهِۦ جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ لِتَسۡكُنُواْ فِيهِ وَلِتَبۡتَغُواْ مِن فَضۡلِهِۦ ﴾ [سورة القصص آية: ٧٣]، وقوله تعالى: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَ دَآئِبَيۡنِۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ ﴿٣٣﴾ ﴾ [سورة إبراهيم آية: ٣٣]، إلى غير ذلك من الآيات في هذا المعنى. ولو لم يكن لهذه تأثير فيما ههنا(٢). لما كان لوجودها حكمة امتن بها علينا، ولا جعلت من النعم التي يخصنا شكرها.

وأما الجواب الثاني فإنا نقول: إن الموجودات الحادثة منها ما هي جواهر وأعيان، ومنها ما هي حركات وسخونة وبرودة، وبالجملة أعراض. فأما الجواهر والأعيان فليس يكون اختراعها إلا عن الخالق سبحانه. وما يقترن بها

---

(١) ولعل ابن رشد قال هذا الكلام لأن من مسائل الفلاسفة المستشنعة عند أهل السنة والجماعة الأشاعرة أن العقل المدبر لفلك القمر وهو سماء الدنيا يسمونه بالعقل الفياض لإفاضته الكون والفساد على ما تحت فلك القمر من أنواع الحيوانات والنباتات والمعادن، وعليه فهم يقولون: إن الأفلاك حادثة بالذات قديمة بالزمان، وأنه لا أول لها تبعا لعلتها لأن المعلول يقارن علته، ومثلها في ذلك العقول وسائر الأنواع من الحيوانات والنباتات والمعادن وهو كفر، كما يقول بذلك العلامة محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي. حاشية على "أم البراهين" للعلامة السنوسي، تأليف العلامة الدسوقي، ط – مصطفى الحلبي – ص ٧٠ مع زيادة.

(٢) ونحن ننفي أي تأثير لها، وإنما التأثير لله تعالى فيها، فهي مخلوقات لله تعالى يصرفها كيف يشاء بقدرته وتأثيره.

من الأسباب فإنما يؤثر في أعراض تلك الأعيان، لا في جواهرها. مثال ذلك أن المنى إنما يفيد من المرأة أو دم الطمث حرارة فقط. وأما خلقة الجنين ونفسه التي هي الحياة فإنما المعطي لها الله تبارك وتعالى[١]. وكذلك الفلاح إنما يفعل في الأرض تخميراً أو إصلاحاً ويبذر فيها الحب. وأما المعطي لخلقة السنبلة فهو الله تبارك وتعالى. فإذا على هذا لا خالق إلا الله؛ إذ كانت المخلوقات في الحقيقة هي الجواهر، وإلى هذا المعنى أشار بقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُواْ لَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُواْ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُواْ لَهُۥ ۖ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ ﴿٧٣﴾ ﴾ [سورة الحج آية: ٧٣] وهذا هو الذي رام أن يغالط فيه الكافر إبراهيم عليه السلام، حين قال: ﴿ أَنَا۠ أُحْيِۦ وَأُمِيتُ ﴾ [سورة البقرة آيـة: ٢٥٨] فلما رأى إبراهيم، عليه السلام. أنه لا يفهم هذا المعنى انتقل معه إلى دليل قطعه به، فقال: ﴿ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ ﴾ [سورة البقرة آية: ٢٥٨][٢].

---

(١) وهذا كله باطل، فالمؤثر في إحداث الأعراض هو المؤثر في خلق الأعيان والجواهر، هو الله تعالى.

(٢) ولم يقل له: (إن الشمس تأتي بنفسها من المشرق) أو (تأتي بالمدبر لها من الأفلاك مثلا)، وإنما نسب ذلك كله لله تعالى، فما يحتج به ابن رشد ضد كلامه جملة وتفصيلا، ومعلوم أن إتيان الشمس حركة، والحركة عرض من الأعراض. أما المثال السابق وهو خلق الذباب واستنقاذ شيء منه فهذا مثال تعجيزي يثبت عدم قدرتهم على الخلق للأعيان والأعراض، وضعف الطالب عن مراده معناه عجزه عنه، وأن دون ذلك المقام لا دخل له به، ولا قدرة له عليه، لا أنه قادر على بعضه. قال النسفي في تفسير الآية: (مثل) لخلق الذباب، ومحله النصب على الحال، كأنه قيل: يستحيل منهم أن يخلقوا =

وبالجملة فإذا فهم الأمر هكذا في الفاعل والخالق لم يعرض من ذلك تعارض، لا في السمع ولا في العقل. ولذلك ما نرى أن اسم الخالق أخص بالله تعالى من اسم الفاعل لأن اسم الخالق لا يشركه فيه المخلوق، لا باستعارة قريبة ولا بعيدة؛ إذ كان معنى الخالق هو المخترع للجواهر(١) ولذلك قال تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾ ﴾ [سورة الصافات آية: ٩٦](٢).

وينبغي أن تعلم أن من جحد كون الأسباب مؤثرة بإذن الله في مسبباتها أنه قد أبطل الحكمة وأبطل العلم. وذلك أن العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها. والحكمة هي المعرفة بالأسباب الغائية. والقول بإنكار الأسباب جملة هو قول غريب جدا عن طباع الناس. والقول بنفي الأسباب في الشاهد ليس له سبيل إلى

=

الذباب مشروطا عليهم اجتماعهم لخلقه وتعاونهم عليه. وهذا من أبلغ ما أنزل في تجهيل قريش حيث وصفوا بالإلهية - التي تقتضي الاقتدار على المقدورات كلها والإحاطة بالمعلومات عن آخرها - صورا وتماثيل يستحيل منها أن تقدر على أقل ما خلقه الله تعالى وأذله(ولو اجتمعوا) لذلك (شيئا) ثاني مفعولي (يسلبهم)، (لا يستنقذوه منه) أي هذا الخلق الأقل الأذل لو اختطف منهم شيئا فاجتمعوا على أن يستخلصوه منه لم يقدروا. عن ابن عباس رضي الله عنهما أنهم كانوا يطلونها بالزعفران ورءوسها بالعسل، فإذا سلبه الذبابُ عجز الأصنامُ عن أخذه، أي عن أخذ العسل، (ضعف الطالب) أي الصنم يطلب ما سُلبَ منه (والمطلوب) الذباب بما سَلَب، وهذا كالتسوية بينهم وبين الذباب في الضعف. ولَو حققت وجدت الطالب أضعف وأضعف، فإن الذباب حيوان، وهو جماد، وهو غالب وذاك مغلوب.

مدارك التنزيل وحقائق التأويل - للإمام النسفي. المجلد الثاني - ج ١٧ - سورة الحج، ص ٤٧٦.

(١) وأين ذهبت الأعراض من كلام ابن رشد ألا يقر بخلق الله تعالى لها تبعا للفلاسفة.

(٢) نعم إن الله تعالى خلقنا وخلق أعمالنا، ولكن ألم يقل الله تعالى: ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ﴿٢﴾ ﴾ [الفرقان: ٢]. أليست الأعراض أشياء أم هي معدومة عند ابن رشد؟! أليست السخونة والبرودة والحركة التي هي أعراض من جملة ما خلق الله تعالى؟!

إثبات سبب فاعل في الغائب[1]، لأن الحكم على الغائب من ذلك إنما يكون مـن قبَل الحكم بالشاهد. فهؤلاء لا سبيل لهم إلى معرفة الله تعـالى؛ إذ يلـزمهم ألا يعترفوا بأن كل فعل له فاعل. وإذا كان هذا هكذا فلـيس يمكـن مـن إجمـاع المسلمين على أنه لا فاعل إلا الله سبحانه أن يُفْهَم نفي وجود الفاعل بتـة فـي الشاهد، إذ من وجود الفاعل في الشاهد استدللنا على وجود الفاعل في الغائـب. لكن لما تقرر عندنا الغائب تبين لنا، من قبل المعرفة بذاته، أن كل ما سواه فليس فاعلا إلا بإذنه، وعن مشيئته.

* * *

فقد تبين من هذا على أي وجه يوجد لنا اكتساب، وأن مـن قـال بأحـد الطرفين من هذه المسألة فهو مخطئ، كالمعتزلة والجبرية.

وأما المتوسط الذي تروم الأشعرية أن تكون هي صاحبة الحق بوجـوده، فليس له وجود أصلا؛ إذ لا يجعلون للإنسان من اسم الاكتساب إلا الفرق الـذي يدركه الإنسان بين حركة يده عن الرعشة وتحريك يده باختياره[2]. فإنه لا معنى لاعترافهم بهذا الفرق، إذا قالوا إن الحركتين ليستا من قبَلنا؛ لأنه إذا لم تكن من

(١) بل نفس إثبات الأشاعرة للسبب في الشاهد هو إثبات أيضا للفاعـل فـي الغائـب؛ لأن المستولي على السبب في الشاهد هو الله والخالق له هو الله تعالى، والمؤثر عنده هـو الله تعالى، فنحن ننفي استقلال الأسباب بالتأثير لا أننا ننفي الأسباب نفسها.

(٢) قد أوردت كلام الأشاعرة في بداية الكتاب عن هذه القضية فليس الأمر لا يتعدى التفرقة بين الرعشة وتحريك اليد بالاختيار فقط، فالأمر فيه تفاصيل أخرى، فارجع إلى معتقدات الأشاعرة أوائل الكتاب.

قبلنا فليس لنا قدرة على الامتناع منهما، فنحن مضطرون[٢]. فقد استوت حركة الرعشة والحركة التي يسمونها كسبية في المعنى، ولم يكن هنالك فرق إلا في اللفظ فقط. والاختلاف في اللفظ ليس يوجب حكما في الذوات. وهذا كله بين بنفسه، فلنسر إلى ما بقي علينا من المسائل التي وعدنا بها.

---

(٢) بل هناك بينهما فارقٌ واضح بيّن جداً، وهو أن الرعشة من غير أدنى كسبٍ للعبد، مع كون الله تعالى هو الخالق لها، وأما حركة اليد ففيها كسبٌ للعبد والله تعالى هو الخالق لقدرة العبد وكسبه للحركة أيضاً، لكنه في الرعشة تنعدم إرادة الإنسان مطلقاً، وفي تحريك اليد له إرادة ، فاختلفا صورةً ومعنىً ولفظاً. فتنبَّه.

المسألة الرابعة

في الجــور والعـــدل

قد ذهب الأشعرية في العدل والجور في حق الله سبحانه إلى رأي غريب جدا في العقل والشرع. أعني أنها صرحت من ذلك بمعنى لم يصرح به الشرع؛ بل صرح بضده. وذلك أنهم قالوا إن الغائب في هذا بخلاف الشاهد. وذلـك أن الشاهد زعموا أنه إنما اتصف بالعدل والجور لمكان الحجر الذي عليه في أفعاله من الشريعة. فمتى فعل الإنسان شيئا هو عدل بالشرع كان عدلا، ومن فعل مـا وضع الشرع أنه جور فهو جائر. قالوا: وأما من ليس مكلفا ولا داخـلا تحـت حجر الشرع فليس يوجد في حقه فعل هو جور أو عدل؛ بل كل أفعالـه عـدل. والتزموا أنه ليس ههنا شيء هو في نفسه عدل، ولا شيء هو في نفسه جور.

وهذا في غاية الشناعة. فإنه ليس يكون ههنا شيء هو في نفسه خير، ولا شيء هو في نفسه شر. فإن العدل معروف بنفسه أنه خير، وأن الجور شـر[1]. فيكون الشرك بالله ليس في نفسه جورا ولا ظلما إلا من جهة الشرع، وإنه لـو ورد الشرع بوجوب اعتقاد الشريك له لكان عدلا[2]. وكذلك لو ورد بمعـصيته

---

(١) نعم، لكن هذا باعتبار ما جعل الله من وصف أفعال معينة لاعتبارات معينة أنها عـدل، وبوصف أفعال معينة لاعتبارات معينة أنها جور، فعند الحكم على هذه الأفعال من غيـر هذه القيود والاعتبارات يستوي في ذلك كل فعل أنه مجرد فعل لا هو جور ولا هو عدل، لكن وصفنا له بالجور والعدل إنما جاء من قبل الشرع الشريف.

(٢) قد يجاب عن ذلك بأنه من المحال عادة أن يقع من الشرع الأمر بذلك الشرك واعتقـاد الشريك، فتصور وقوعه كاللاوقوع أصلا، فلا يعترض بهذا.

لكان عدلا[١]. وهذا خلاف المسموع والمعقول. أما المسموع فإن الله قد وصف نفسه في كتابه بالقسط، ونفى عن نفسه الظلم، فقال تعالى: ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمَۢا بِٱلْقِسْطِ ﴾ [سورة آل عمران آية: ١٨]، وقال تعالى: ﴿ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٖ لِّلْعَبِيدِ ﴿٤٦﴾ ﴾ [سورة فصلت آية: ٤٦]، وقال: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْـًٔا وَلَٰكِنَّ ٱلنَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴿٤٤﴾ ﴾ [سورة يونس آية: ٤٤].

فإن قيل: فما تقول في الإضلال للعبيد: أهو جور أم عدل؟ وقد صرح الله في غير ما آية من كتابه أنه يضل ويهدي، مثل قوله تعالى: ﴿ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ﴾ [سورة المدثر آية: ٣١]، ومثل قوله: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَأٓتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا ﴾ [سورة السجدة آية: ١٣].

قلنا: إن هذه الآيات ليس يمكن أن تحمل على ظاهرها. وذلك أن ههنا آيات كثيرة تعارضها بظاهرها، مثل الآيات التي نفى فيها سبحانه عن نفسه الظلم، ومثل قوله تعالى: ﴿ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ ﴾ [سورة الزمر آية: ٧]. وهو بيّن أنه إذا لم يرض لهم الكفر أنه ليس يضلهم.

---

(١) ولكن تصور أمر الشرع بالمعصية من باب الجائز العقلي الممكن الوقوع، وهل ستكون المعصية حينئذ معصية أم أنها ستكون هي في حد ذاتها طاعة، فالآتي بها لا يكون جائراً بل طائعا ممتثلا، أولو شاء الله تعالى إدخال أهل المعاصي الجنة فهل دون مراده حجابٌ يمنعه؟! ولو عذب عباده المطيعين كلهم لكان عادلا.

وما تقوله الأشعرية من أنه يجوز على الله أن يفعل ما لا يرضاه(١)، أو يأمر بما لا يريده(٢)، فنعوذ بالله من هذا الاعتقاد في الله سبحانه، وهو كفر.

وقد يدلك على أن الناس لم يُضَلُّوا، ولا خلقوا للضلال، قوله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ [سورة الروم آية: ٣٠](٣)، وقوله: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ﴾ [سورة الأعراف آية: ١٧٢] الآية، وقول النبي صلى الله عليه وسلم: **"كل مولود يولد على الفطرة"**.

---

(١) يضل من يشاء: أي من آثر الضلالة (من تفسير النسفي) فلا إشكال أن الله تعالى لا يرضى الكفر، فإن آثر أحدهم – والعياذ بالله – الضلالة تركه الله تعالى في غيه وضلاله، وهذا هو الجمع بين ما تعارض عند ابن رشد من الآيات.

(٢) قلت (المحقق): ألم يقل الله تعالى: ﴿ تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ وَتَبَّ ۝ ﴾ [المسد: ١]. فدل على أنه من المعذبين في النار لكفره، ومع ذلك فإن الله تعالى كلف أبا لهب بالإيمان بما أنزل على النبي صلى الله عليه وسلم لأنه فرد من أفراد المكلفين، فأمره الله تعالى بالإيمان، ولم يشأ وقوعه منه بعدله تعالى.

وفي حاشية الأمير على شرح الجوهرة أما من يقول بأن الله تعالى لا يريد الشر في كونه، فقد نسي أنه تعالى ليس لأحد عليه تحكم ولا يسأل عما يفعل بل فعله فضل أو عدل في ملكه، وكلاهما حسن، وحكي أن القاضي عبد الجبار الهمداني المعتزلي دخل على الصاحب بن عباد وعنده الأستاذ أبو إسحاق الاسفراييني، فلما رأى الأستاذ قال: سبحان من تنزه عن الفحشاء، فقال الأستاذ على الفور: سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء. اهـ. واشتهر تمام القصة بأن القاضي عبد الجبار المعتزلي قال: أفيريد ربنا أن يعصى؟ فقال له الأستاذ: أفيعصى ربنا كُرْهًا؟!. حاشية الأمير على شرح جوهرة التوحيد، للعلامة الشيخ عبد السلام المالكي، ص ٨٣.

(٣) هذا استدلال عجيب في غير محله، فإن الأمر بإقامة الوجه للدين حنفاء أمر للمكلفين، لأنهم المرادون من أمر النبي صلى الله عليه وسلم، فأمرهم بذلك لئلا يضلوا، والواقع يشهد بأن كثيرا من الناس قد ضلوا، فواعجبا لهذا الكلام.

وإذا كان هذا التعارض موجودا وجب الجمع بينهما، على نحو ما يوجبــه العقل.

فنقول: أما قوله تعالى: ﴿ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ﴾ [سـورة النحل آية: ٩٣] فهي المشيئة السابقة[1] التي اقتـضت أن يكـون فـي أجنـاس الموجودات خلق ضالون، أعني مهيئين للضلال ومسوقين إليه بما تكتنفهم مـن الأسباب المضلة، من داخل ومن خارج، وأمـا قولـه: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَأَتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا ﴾ [سورة السجدة آية: ١٣]، معناه لو شاء ألا يخلق خلقا مهيئين أن يعرض لهم الضلال – إما من قبَل طباعهم، وإما من قبل الأسـباب التـي مـن خارج، أو من قبل الأمرين كليهما – لفعل. ولكون خلقة الطباع في ذلـك مختلفـة عرض أن يكون بعض الآيات مضلة لقوم، وهداية لقوم، لا لأن هذه الآيـات ممـا قصد بها الإضلال، مثل قوله تعـالى: ﴿ يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَـٰسِقِينَ ﴿٢٦﴾ ﴾ [سورة البقرة آية: ٢٦]، ومثل قوله تعالـى: ﴿ وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِىٓ أَرَيْنَـٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ وَٱلشَّجَرَةَ ٱلْمَلْعُونَةَ فِى ٱلْقُرْءَانِ ﴾ [سورة الإسراء آية: ٦٠]، ومثل قوله في إثر تعديده ملائكة النـــار: ﴿ كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ﴾ [سورة المدثر آية: ٣١]، أي:

---

(١) قوله: (المشيئة السابقة) يتعارض مع استدلاله بالحديث السابق (فطر الناس عليها)، ولا يرفع الإشكال بهذا الجمع.

أنه يعرض للطبائع الشريرة أن تكون هذه الآيات في حقهم مضلة، كما يعرض للأبدان الرديئة أن تكون الأغذية النافعة مضرة بها.

فإن قيل: فما الحاجة إلى خلق صنف من المخلوقات يكونون بطباعهم مهيئين للضلال، وهذا هو غاية الجور؟

قيل: إن الحكمة الإلهية اقتضت ذلك، وإن الجور كان يكون في غير ذلك. وذلك أن الطبيعة التي منها خلق الإنسان، والتركيب الذي ركب علبه، اقتضى أن يكون بعض الناس، وهو الأقل، أشرارا بطباعهم. وكذلك الأسباب المترتبة من خارج لهداية الناس لحقها أن تكون لبعض الناس مضلة، وإن كانت للأكثر مرشدة. فلم يكن بد، بحسب ما تقتضيه الحكمة، من أحد أمرين: إما ألا يخلق الأنواع التي وجد فيها الشرور في الأقل والخير في الأكثر. فيعدم الخير الأكثر بسبب الشر الأقل، وإما أن يخلق هذه الأنواع. فيوجد فيها الخير الأكثر مع الشر الأقل. ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل أفضل من إعدام الخير الأكثر لمكان وجود الشر الأقل. وهذا السر من الحكمة هو الذي خفي على الملائكة. حين قال سبحانه، حكاية عنهم حين أخبرهم أنه جاعل في الأرض خليفة، يعني بني آدم: ﴿ قَالُوٓاْ أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا وَيَسۡفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحۡنُ نُسَبِّحُ بِحَمۡدِكَ ﴾ [سورة البقرة آية: ٣٠]، إلى قوله: ﴿ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ﴾ [سورة البقرة آية: ٣٠]. يريد أن العلم الذي خفي عنهم هو أنه إذا كان وجود شيء من الموجودات خيراً وشراً، وكان الخير أغلب عليه أن الحكمة تقتضي إيجاده لا إعدامه.

فقد تبين من هذا القول كيف ينسب إليه الإضلال مع العدل ونفي الظلم[١]، وأنه إنما خلق أسباب الضلال لأنه يوجد عنها غالبا الهداية أكثر من الإضلال[٢]؛ وذلك أن من الموجودات ما أعطى من أسباب الهداية أسبابا لا يعـرض منهـا إضلال أصلا وهذه هي حال الملائكة، ومنها أعطى من أسباب الهدايـة أسـبابا يعرض فيها الإضلال في الأقل؛ إذ لم يكن في وجودهم أكثر من ذلـك لمكـان التركيب، وهذه هي حال الإنسان.

فإن قيل: فما الحكمة في ورود هذه الآيات المتعارضة في هـذا المعنـى. حتى يضطر الأمر فيها إلى التأويل، وأنت تنفي التأويل في كل مكان؟

قلنا: إن تفهيم الأمر على ما هو عليه للجمهور في هذه المسألة اضطرهم إلى هذا. وذلك أنهم احتاجوا أن يعرّفوا بأن الله هو الموصوف بالعدل وأنه خالق كل شيء: الخير والشر؛ لمكان ما كان يعتقد كثير من الأمم الـضلال أن ههنـا إلهين: إلها خالقا للخير، وإلها خالقا للشر. فعرفوا أنه خالق الأمرين جميعا.

ولما كان الإضلال شرا، وكان لا خالق له سواه، وجب أن ينسب إليه، كما ينسب إليه خالق الشر. لكن ليس ينبغي أن يفهم هذا على الإطلاق؛ لكن على أنه خالق للخير لذات الخير، وخالق للشر من أجل الخير، أعني من أجل ما يقتـرن به من الخير. فيكون على هذا خلقه للشر عدلا منه. ومثال ذلك أن النار خلقـت لما فيها من قوام الموجودات التي ما كان يصح وجودها لولا وجود النار؛ لكـن

---

(١) يكفي في الاستدلال على مسألة الجور والعدل أن الله تعالى لا يسأل عمـا يفعـل وهـم يسألون كما أجاب به الأشاعرة أيضا، وهو ما يتوافق مع الـنص القرآنـي، وتفـويض الحكمة لبارئ الخلق.

(٢) لكن الواقع والشرع يشهد بأن الأكثر هم أهل الضلالة من الكفار والعصاة، ولو كان ذلك لآمن كل من هنالك، فالمسلمون اليوم خمس العالم فقط والباقي غير مسلمين وهم الأكثر.

عرض عن طبيعتها أن تفسد بعض الموجودات. لكن إذا قويس بين ما يعـرض عنها من الفساد الذي هو الشر، وبين ما يعرض عنها من الوجود، الـذي هـو خير، كان وجودها أفضل من عدمها، فكان خيرا.

وأما قوله تعالى: ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴾ [سورة الأنبياء آية: ٢٣]. فإن معناه لا يفعل فعلا من أجل أنه واجب عليه أن يفعله؛ لأن من هذا شأنه، فيه حاجة إلى ذلك الفعل[١]، وما كان هكذا فهو في وجوده يحتاج إلى ذلك الفعل: إما حاجة ضرورية، وإما أن يكون به تاما. والبـارئ سـبحانه يتنزه عن هذا المعنى. فالإنسان يعدل ليستفيد بالعدل خيرا في نفسه، ولو لم يعدل لم يوجد له ذلك الخير. وهو سبحانه يعدل، لا لأن ذاته تستكمل بذلك العدل؛ بل لأن الكمال الذي في ذاته اقتضى أن يعدل. فإذا فهم هذا المعنى هكذا ظهر أنه لا يتصف بالعدل على الوجه الذي يتصف به الإنسان، لكن ليس يوجب هذا أن يقال إنه ليس يتصف بالعدل أصلا، وأن الأفعال كلها تكون فـي حقـه لا عـدلا ولا جورا، كما ظنه المتكلمون. فإن هذا إبطال لما يعقله الإنسان، وإبطـال لظـاهر الشريعة. ولكن القوم شعروا بمعنى، ووقعوا دونه. وذلك أنه إذا فرضنا أنـه لا يتصف بعدل أصلا بطل ما يعقل من أن ههنا أشياء هي في نفسها عدل وخيـر. وأشياء هي في نفسها جور وشر[٢]. وإذا فرضنا أيضا أنه يتصف بالعدل علـى

(١) هذا تأويل بعيد عن ظاهر الآية فيه فلسفة في فهم الآية لا تَعْـرُض للجمهـور، وإنمـا الظاهر إذا خفيت عليكم الحكمة في أفعال الله تعالى، فإنه تعالى لا يسأل عما يفعل وهـم يسألون، هذا هو المتبادر عند سماع الآية.

(٢) سبق القول بأن هذا باعتبارات تجعلها جورا أو عدلا، وعند التجرد ابتداء فلا حكم عليها بجور ولا عدل؛ فالأشاعرة يتكلمون والله أعلم عنها باعتبار كونها متجردة في الذهن، لا في الخارج عند ورود الشرع بما هو جور وما هو عدل.

جهة ما يتصف به الإنسان لزم أن يكون في ذاته سبحانه نقص؛ وذلك أن الــذي يعدل فإن وجوده هو من أجل الذي يعدل فيه، وهو بما هو عادل خادم لغيره.

وينبغي أن تعلم أن هذا القدر من التأويل ليس معرفته واجبة على النــاس؛ وإنما الذين تجب عليهم هذه المعرفة هم الذين عرض لهم الشك في هذا المعنى. وليس كل أحد من الجمهور يشعر بالمعارضات التي في تلك العمومات. فمن لم يشعر بذلك ففرضه اعتقاد تلك العمومات على ظاهرها. وذلك أن لــورود تلــك العمومات أيضا سببا آخر، وهو أنه ليس يتميز لهم المستحيل من الممكــن. والله تعالى لا يوصف بالاقتدار على المستحيل. فلو قيل لهم، فيما هو مــستحيل فــي نفسه، مما هو عندهم ممكن؟ أعني في ظنونهم، إن الله لا يوصف بالقدرة عليــه لتخيلوا من ذلك نقصا في البارئ سبحانه وعجزا؛ وذلك أن الذي لا يقدر علــى الممكن فهو عاجز. ولما كان وجود جميع الموجودات بريئة من الشر ممكنا في ظن الجمهور قــال: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَٰكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١٣﴾ ﴾ [سورة السجدة آية: ١٣]. فالجمهور يفهمون من هذا معنىً، والخواص معنىً، وهو أنه لــيس يجــب عليه سبحانه أن يخلق خلقا يقترن بوجودهم شر. فمعنى قوله: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا ﴾ [سورة السجدة آية: ١٣]. أي لو شئنا لخلقنا خلقا ليس يقترن بوجودهم شر؛ بل الخلق الذين هم خير محض، فتكون كل نفس قد أوتيت هداها. وهذا القدر في هذه المسألة كاف، ولنسر إلى المسألة الخامسة.

المسألة الخامسة

وهي القول في المعاد وأحواله

والمعاد مما اتفقت على وجوده الشرائع، وقامت عليه البراهين عند العلماء، وإنما اختلفت الشرائع في صفة وجوده. ولم تختلف، في الحقيقة، في صفة وجوده، وإنما اختلفت في الشاهدات التي مثلت بها للجمهور تلك الحال الغائبة. وذلك أن من الشرائع من جعله روحانيا، أعني للنفوس، ومنها من جعله للأجسام والنفوس معا. والاتفاق في هذه المسألة مبنى على اتفاق الوحي في ذلك، واتفاق قيام البراهين الضرورية عند الجميع على ذلك، أعني أنه قد اتفق الكل على أن للإنسان سعادتين: أخروية ودنيوية، وانبنى ذلك عند الجميع على أصول يعترف بها عند الكل؛ منها أن الإنسان أشرف من كثير من الموجودات. ومنها أنه إذا كان كل موجود يظهر من أمره أنه لم يخلق عبثا، وأنه إنما خلق لفعل مطلوب منه، وهو ثمرة وجوده فالإنسان أحرى بذلك. وقد نبه الله تعالى على وجود هذا المعنى في جميع الموجودات في الكتاب العزيز، فقال تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَـٰطِلًا ۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۚ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنَ ٱلنَّارِ ﴿٢٧﴾ ﴾ [سورة ص آية: ٢٧]، وقال مثنيا على العلماء المعترفين بالغاية المطلوبة من هذا الوجود: ﴿ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَـٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا

مَا خَلَقْتَ هَـٰذَا بَـٰطِلًا سُبْحَـٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴿١٩١﴾ ﴾ [سورة آل عمران آية: ١٩١]، ووجود الغاية في الإنسان أظهر منها في جميع الموجودات. وقد نبه الله سبحانه عليها في غير ما آية من كتابه، فقال: ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَـٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾ ﴾ [سورة المؤمنون آية: ١١٥]، وقال: ﴿ أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَـٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴿٣٦﴾ ﴾ [سورة القيامة آية: ٣٦]، وقال: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ ﴾ [سورة الذاريات آية: ٥٦]، يعني الجنس من الموجودات الذي يعرفه. وقال منبها على ظهور وجوب العبادة من قِبَل المعرفة بالخالق: ﴿ وَمَا لِىَ لَآ أَعْبُدُ ٱلَّذِى فَطَرَنِى وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٢﴾ ﴾ [سورة يس آية: ٢٢].

وإذا ظهر أن الإنسان خلق من أجل أفعال مقصودة به، ظهر أيضا أن هذه الأفعال يجب أن تكون خاصة، لأننا نرى أن واحدا واحدا من الموجودات إنما خلق من أجل الفعل الذي يوجد فيه، لا في غيره، أعني الخاص به. وإذا كان ذلك كذلك فيجب أن تكون غاية الإنسان في أفعاله التي تخصه دون سائر الحيوان؛ وهذه أفعال النفس الناطقة. ولما كانت النفس الناطقة جزأين. جزء عملي وجزء علمي، وجب أن يكون المطلوب الأول منه هو أن يوجد على كماله في هاتين القوتين، أعني الفضائل العملية والفضائل النظرية، وأن تكون الأفعال التي تكسب النفس هاتين الفضيلين هي الخيرات والحسنات، والتي تعوقها هي الشرور والسيئات.

ولما كان تقرير هذه الأفعال أكثر ذلك بالوحي وردت الشرائع بتقريرهـا، ووردت مع ذلك بتعريفها والحث عليها. فأمرت بالفضائل ونهت عن الرذائـل، وعرفت المقدار الذي فيه سعادة جميع الناس في العلم والعمل، أعنـي السـعادة المشتركة، فعرّفت من الأمور النظرية ما لابد لجميع الناس من معرفته، وهـي معرفة الله تبارك وتعالى ومعرفة الملائكة ومعرفة الموجودات الشريفة، ومعرفة السعادة. وكذلك عرّفت من الأعمال القدر الذي تكون به النفوس فاضلة بالفضائل العملية، وبخاصة شريعتنا هذه. فإنه إذا قويست بسائر الشرائع وجد أنها الشريعة الكاملة بإطلاق ولذلك كانت خاتمة الشرائع.

ولما كان الوحي قد أنذر في الشرائع كلها بـأن الـنفس باقيـة، وقامـت البراهين عند العلماء على ذلك، وكانت النفوس يلحقها، بعد الموت، أن تتعـرى من الشهوات الجسمانية فإن كانت زكية تضاعف زكاؤها بتعريها من الـشهوات الجسمانية، وإن كانت خبيثة زادتها المفارقة خبثا؛ لأنها تتأذى بالرذائـل التـي اكتسبت، وتشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها البـدن؛ لأنهـا ليست يمكنها الاكتساب إلا مع هذا البدن. وإلى هذا المقام الإشارة بقوله تعالـى: ﴿ أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَـٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ وَإِن كُنتُ لَمِنَ ٱلسَّـٰخِرِينَ ﴿٥٦﴾ ﴾ [سورة الزمر آية: ٥٦] – اتفقت الشرائع على تعريـف هـذه الحال للناس، وسموها السعادة الأخيرة والشقاء الأخير.

ولما كانت هذه الحال ليس لها في الشاهد مثال، وكان مقدار مـا يـدرك بالوحي منها يختلف في حق نبي نبي، لتفاوتهم في هذا المعنى، أعني في الوحي اختلفت الشرائع في تمثيل الأحوال التي تكون لأنفس الـسعداء بعـد المـوت،

ولأنفس الأشقياء. فمنها ما لم يمثّل ما يكون هنالك للنفوس الزكية مـن اللـذة، وللشقية من الأذى، بأمور شاهدة، وصرحوا بأن ذلك كله أحوال روحانية، ولذات ملكية. ومنها ما اعتد في تمثيلها بالأمور المشاهدة، أعني أنهـا مثلـت اللـذات المدركة هنالك باللذات المدركة ههنا، بعد أن نفي عنها ما يقترن بها من الأذى. ومثلوا الأذى الذي يكون هنالك بالأذى الذي يكون ههنا، بعد أن نفوا عنه هنالك ما يقترن به ههنا من الراحة منه: إما لأن أصحاب هذه الشرائع أدركوا من هذه الأحوال بالوحي ما لم يدركها أولئك الذين مثلوا بالوجود الروحاني؛ وإما لأنهـم رأوا أن التمثيل بالمحسوسات هو أشد تفهيما للجمهور، والجمهور إليها وعنهـا أشد تحركا؛ فأخبروا أن الله يعيد النفوس السعيدة إلى أجساد تنعم فيها الدهر كله بأشد المحسوسات نعيما، وهو مثلا الجنة، وأنه تعالى يعيد النفوس الـشقية إلـى أجساد تتأذى فيها الدهر كله بأشد المحسوسات أذى، وهو مثلا النار.

وهذه هي حال شريعتنا هذه، التي هي الإسلام، في تمثيل هـذه الحـال. ووردت عندنا في الكتاب العزيز أدلة مشتركة التصديق للجميع في إمكان هـذه الأحوال؛ إذ ليس يدرك العقل في هذه الأشياء أكثر من الإمكـان فـي الإدراك المشترك للجميع. وهي كلها من باب قياس إمكان وجود المساوي علـى وجـود مساويه، أعني على خروجه للوجود؛ وقياس إمكان وجود الأقل والأكثـر علـى خروج الأعظم والأكبر للوجود، مثل قوله: ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ ﴾ [سورة يس آية: ٧٨] الآية. فإن الحجة في هذه الآيات هي من جهة قياس العـودة على البدأة وهما متساويان. وفي هذه الآية، مع هذا القياس المثبت لإمكان العودة، كسر لشبهة المعاند لهذا الرأي بالفرق بين البداية والعودة، وهو قوله تعالـى: ﴿ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا ﴾ [سورة يس آية: ٨٠]، والشبهة

أن البدأة كانت من حرارة ورطوبة والعودة من برد ويبس؛ فعوندت هذه الشبهة بأنا نحس أن الله تعالى يخرج الضد من الضد، ويخلقه منه، كما يخلق الشبيه من الشبيه. وأما قياس إمكان وجود الأقل على وجود الأكثر فمثل قوله تعالى في الآية: ﴿ أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ ﴾ [سورة يس آية: ٨١] فهذه الآيات تضمنت دليلين على البعث وإبطال حجة الجاحد للبعث – ولو ذهبنا لتقصي الآيات الواردة في الكتاب العزيز لهذه الأدلة لطال الوقت، وهي كلها من الجنس الذي وصفنا.

فالشرائع كلها – كما قلنا – متفقة على أن للنفوس بعد الموت أحوالها من السعادة أو الشقاء، ويختلفون في تمثيل هذه الأحوال وتفهيم وجودها للناس. ويشبه أن يكون التمثيل الذي في شريعتنا هذه أتم إفهاما لأكثر الناس وأكثر تحريكا لنفوسهم إلى ما هنالك. والأكثر هم المقصود الأول بالشرائع. وأما التمثيل الروحاني فيشبه أن يكون أقل تحريكا لنفوس الجمهور إلى ما هنالك. والجمهور أقل رغبة فيه، وخوفا له منهم في التمثيل الجسماني. ولذلك يشبه أن يكون التمثيل الجسماني أشد تحريكا إلى ما هنالك من الروحاني، والروحاني أشد قبولا عند المتكلمين المجادلين من الناس، وهم الأقل.

ولهذا المعنى نجد أهل الإسلام في فهم التمثيل الذي جاء في ملتنا في أحوال المعاد ثلاث فرق.

فرقة رأت أن ذلك الوجود هو بعينه هذا الوجود الذي ههنا من النعيم واللذة، أعني أنهم رأوا أنه واحد بالجنس، وأنه إنما يختلف الوجودان بالدوام والانقطاع، أعني أن ذلك دائم، وهذا منقطع.

وطائفة رأت أن الوجود متباين، وهذه انقسمت قسمين. فطائفة رأت أن الوجود الممثل بهذه المحسوسات هو روحاني، وأنه إنما مثل به إرادة للبيان ولهؤلاء حجج كثيرة من الشريعة فلا معنى لتعديدها.

وطائفة رأت أنه جسماني، ولكن اعتقدت أن تلك الجسمانية الموجودة هنالك مخالفة لهذه الجسمانية لكون هذه بالية وتلك باقية. ولهذه أيضا حجج من الشرع. ويشبه ابن عباس أن يكون ممن يرى هذا الرأي؛ لأنه روى عنه أنه قال: "ليس في الدنيا من الآخرة إلى الأسماء" ويشبه أن يكون هذا الرأي هو أليق بالخواص. وذلك أن إمكان هذا الرأي ينبني على أمور ليس فيها منازعة عند الجميع. أحدها أن النفس باقية، والثاني أنه ليس يلحق عن عودة النفس إلى أجسام آخر المحال الذي يلحق عن عودة تلك الأجسام بعينها[1]. وذلك أنه يظهر

---

(١) إن هذا القول يشبه قول من قال: من يحيي العظام وهي رميم وما المانع أن يجمع الله تعالى كل هذا بقوله: "كن" فيكون الأمر على ما أراد، هب أن طريق جمع الإنسان من غير هذه الطريق، أو أن الله تعالى ينشئه نشأة أخرى بأي صفة كانت، لكن ما المانع أن يحيل النبات إلى جسم إنسان منه نشأ هذا النبات، أفيعجز الله تعالى عن شيء من ذلك، أو ليس ذلك من القدح في قدرة الله تعالى فليس هذا من قبيل المحال العقلي الذي لا يتصور وقوعه ولا يقع أبدا كتصور إفناء الله تعالى لذاته فهذا محال لا يقع، وفارق بينهما عظيم، فتنبه.

وما المانع من أن يأمر الله تعالى هذا النبات أن يعود إلى المادة التي استحال منها؟
وقد قال الإمام الغزالي في "المنقذ من الضلال" عن الطبيعيين من الفلاسفة الذين حذقوا علم الطبيعة وتشريح الحيوان والنبات حتى أنهم لكثرة بحثهم عن الطبيعة، ظهر عندهم لاعتدال المزاج بتأثير عظيم من قوى الحيوان، فظنوا أن القوة العاقلة من الإنسان تابعة لمزاجه أيضا، وأنها تبطل ببطلان مزاجه، فينعدم، ثم إذا انعدم فلا يعقل إعادة المعدوم كما زعموا، فذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود (قلت: لكن ابن رشد لا يقول بهذه الأخيرة) – فجحدوا الآخرة، وأنكروا الجنة والنار والقيامة والحساب، فلم يبق عندهم للطاعة ثواب ولا للمعصية عقاب، فانحل عنهم اللجام، وانهمكوا في الشهوات انهماك الأنعام. – (قلت: ولم تنطبق تلك الصفات على ابن رشد هذه الأوصاف الأخيرة للفلاسفة الطبيعيين أيضا) – وهؤلاء أيضا زنادقة؛ لأن أصل الإيمان هو الإيمان بالله وبالرسول
=

أن مواد الأجسام التي ههنا توجد متعاقبة ومتنقلة من جسم إلى جسم، وأعني أن المادة الواحدة بعينها توجد لأشخاص كثيرة في أوقات مختلفـة، وأمثـال هـذه الأجسام ليس يمكن أن توجد كلها بالفعل؛ لأن مادتها هي واحدة. مثال ذلـك أن إنسانا مات، واستحال جسمه إلى التراب، واستحال ذلك التـراب إلـى نبـات، فاغتذى إنسان آخر من ذلك النبات، فكان منه متى تولد منه إنسان آخر[1]. وأما إذا فرضت أجسام أُخر فليس تلحق هذه الحال.

=

واليوم الآخر، وهؤلاء جحدوا اليوم الآخر، وإن آمنوا بالله تعالى وبصفاته. المنقذ مـن الضلال – للإمام حجة الإسلام الغزالي – ط محمد علي صبيح – ص ١١: ص ١٢ مـع تصرف وتوضيح.

(١) والناس في ذلك عند الإمام الغزالي خمس فرق:

الأولى: هم الذين جردوا النظر إلى المنقول، وهم الواقفون علـى المنـزل الأول منـازل الطريق القانعون بما سبق إلى أفهامهم من ظاهر المسموع، فهؤلاء صدقوا بما جاء بـه النقل تفصيلا وتأصيلا، وإذا شوفهوا بإظهار تناقض في ظاهر المنقول وكلفـوا تـأويلاً امتنعوا.. إلخ.

والثانية: تباعدوا عن هؤلاء إلى الطرف الأقصى المقابل لهـم، وجـردوا النظـر إلـى المعقول، ولم يكترثوا بالنقل، فإن سمعوا في الشرع ما يوافقهم قبلوه، وإن سـمعوا مـا يخالف عقولهم زعموا أن ذلك صوَّره الأنبياء، وأنه يجب عليهم النزول إلى حد العـوام، وربما يحتاج أن يذكر الشيء على خلاف ما هو عليه، فكل ما لم يوافق عقولهم حملـوه على هذا المحمل، فهؤلاء غلوا في المعقول حتى كفروا؛ إذ نسبوا الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إلى الكذب لأجل المصلحة، ولا خلاف بين الأمة أن من جوَّز ذلك على الأنبيـاء صلوات الله عليهم يجب حز رقبته، وأما الأولون فإنهم قصروا طلبا للسلامة من خطـر التأويل والبحث فنزلوا بساحة الجهل.

الثالثة: جعلوا المعقول أصلا فطال بحثهم عنه، وضعف عنايتهم بالمنقول، فلـم تجتمـع عندهم الظواهر المتعارضة في بادئ الرأي، وأول الفكر المخالفة للمعقول، فلم يقعوا في غمرة الإشكال، لكن ما سمعوه من الظواهر المخالفة للمعقول جحدوه وأنكروه، وكـذبوا راويه، إلا ما يتواتر عندهم كالقرآن، أو ما قرب تأويله من ألفاظ الحـديث، ومـا شـق عليهم تأويله جحدوه حذرا من الإبعاد في التأويل، فرأوا التوقف عن القبول أولـى مـن الإبعاد في التأويل، ولا يخفى ما في هذا الرأي من الخطر في رد الأحاديـث الـصحيحة المنقولة عن الثقات الذين بهم وصل الشرع إلينا.

=

الرابعة: جعلوا المنقول أصلا وطالت ممارستهم له، فاجتمع عندهم الظـواهر الكثيـرة، وتطرفوا من المعقول ولم يغوصوا فيه، فظهر لهم التصادم بين المنقول والظـواهر فـي بعض أطراف المعقولات، ولكن لما لم يكثر خوضهم في المعقول، ولم يغوصوا فيه، لـم يتبين عند المُحَالات العقلية، لأن المحالات بعضها يدرك بدقيق النظر وطويله الذي ينبني على مقدمات كثيرة متوالية ثم انضاف إليه أمر آخر، وهو: أن كل ما لم يُعلم اسـتحالته حكموا بإمكانه.. وهؤلاء لما قل خوضهم في المعقولات لم يكثر عندهم المحالات، فكفـوا مؤنة عظيمة في أكثر التأويلات إذ لم ينتبهوا للحاجة إلى التأويل كالذي يظهر له أن كون الله جهة محال، إذا استغنى عن تأويل الفوق والاستواء، وكل ما يشير إلى الجهة.

الخامسة: هي الفرقة المتوسطة الجامعة بين البحث عن المعقول والمنقول الجاعلة كـل واحد منهما أصلا مهمًا، المنكرة لتعارض العقل والشرع وكونه حقًا ومن كذب العقل فقد كذب الشرع؛ إذ بالعقل عرف صدق الشرع، ولولا صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبي والمتنبي، والصادق والكاذب. كيف يكذب العقل بالـشرع ومـا ثبـت الـشرع إلا بالعقل؟! وهؤلاء هم الفرقة المحقة، وقد نهجوا منهجا قوميا، إلا أنهم ارتقـوا مرتقـى صعبا، وطلبوا مطلبا عظيما، وسلكوا سبيلا شاقا، فلقد تشوفوا إلى مطمع مـا أعـصاه، وانتهجوا مسلكا ما أوعره، ولعمري إن ذلك سهل يسير في بعض الأمور، ولكـن شـاق عسير في الأكثر.

نعم، من طالت ممارسته للعلوم، وكثر خوضه فيها يقدر علـى التلفيـق بـين المعقـول والمنقول في الأكثر بتأويلات قريبة، ويبقى لا محالة عليه موضعان: موضع يضطر فيـه إلى تأويلات بعيدة تكاد تنبو الأفهام عنها، وموضع آخر لا يتبين له فيه وجـه التأويـل أصلا، فيكون ذلك مشكلا عليه من جنس الحروف المذكورة في أول السور؛ إذ لم يـصح فيها معنى بالنقل، ومن ظن أنه سلم عن هذين الأمرين فهو إما لقصوره في المعقـول، وتباعده عن معرفة المحالات النظرية؛ فيرى ما لا يعرف استحالته ممكنا، وإما لقصوره عن مطالعة الأخبار ليجتمع له من مفرداتها ما يكثر مباينها للمعقول والوصية الأولى له: أنه ينبغي أن يستبعد هذا استتار بعض هذه الأمور علـى أكـابر العلمـاء فـضلا عـن المتوسطين، وليعلم أن العالم الذي يدعي الاطلاع على مراد النبي صلى الله عليه وسـلم في جميع ذلك فدعواه لقصور عقله لا لوفوره، والوصية الثانيـة: أن لا يكـذب برهـان العقل أصلا، فإن العقل لا يكذب، والشرع شاهد بالتفاصيـل، والعقـل مزكـي الـشرع، والوصية الثالثة: أن يكف عن تعيين التأويل عند تعارض الاحتمالات، فإن الحكـم علـى مراد الله سبحانه ومراد رسوله صلى الله عليه وسلم بالظن والتخمين خطر، فإنما تعلـم مراد المتكلم بإظهار مراده، فإذا لم يظهر فمن أين تعلم مـراده. إلا أن تنحـصر وجـوه الاحتمالات ويبطل الجميع إلا واحدا فيتعين الواحد بالبرهان، ولكن وجوه الاحتمالات فـي كلام العرب، وطرق التوسع فيها كثير، فمتى ينحصر ذلك؛ فالتوقف في التأويل أسـلم..

والحق في هذه المسألة أن فرض كل إنسان فيها هو ما أدى إليـه نظـره فيها، بعد ألا يكون نظرا يفضي إلى إبطال الأصل جملة، وهو إنكـار الوجـود جملة، فإن هذا النحو من الاعتقاد يوجب تكفير صاحبه، لكون العلم بوجود هـذه الحال للإنسان معلوما للناس بالشرائع والعقول. فهذا كله ينبني على بقاء النفس.

فإن قيل: فهل في الشرع دليل على بقاء النفس أو تنبيه على ذلك؟

قلنا: ذلك موجود في الكتاب العزيز، وهـو قولـه تعـالى: ﴿ ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلۡأَنفُسَ حِينَ مَوۡتِهَا وَٱلَّتِي لَمۡ تَمُتۡ فِي مَنَامِهَا ﴾ [سورة الزمر آية: ٤٢] الآية.

ووجه الدليل في هذه الآية أنه سوى فيها بين النوم والموت فـي تعطيـل فعـل النفس. فلو كان تعطل فعل النفس في الموت لفساد النفس، لا بتغير آلة الـنفس، لقد كان يجب أن يكون تعطل فعلها في النوم لفساد ذاتها. ولو كان ذلك كذلك لما عادت، عند الانتباه، على هيئتها. فلما كانت تعود عليها علمنا أن هذا التعطل لا يعرض لها، لأمر لحقها في جوهرها، وإنما هو شيء لحقها من قبل تعطل آلتها، وأنه ليس يلزم إذا تعطلت الآلة أن تتعطل النفس. والموت هو تعطل، فواجب أن يكون للآلة كالحال في النوم وكما يقول الحكيم: إن الشيخ لو وجد عينـا كعـين الشباب لأبصر كما يبصر الشاب.

فهذا ما رأينا أن نثبته في الكشف عن عقائد هذه الملة، التي هي ملتنا، ملة الإسلام.

= إلخ. قانون التأويل: للإمام حجة الإسلام الغزالي، تقديم العلامـة الـشيخ الكـوثري، ط المكتبة الأزهرية للتراث، ص ٧: ص ١٢.

خاتمة

كلام ابن رشد عن التأويـــل عنده

وقد بقي علينا مما وعدنا به، أن ننظر فيما يجوز من التأويل في الشريعة وما لا يجوز، وما جاز منه فلمن يجوز؟ ونختم به القول في هذا الكتاب.

فنقول: إن المعاني الموجودة في الشرع توجد على خمسة أصناف.

وذلك أنها تنقسم أولا إلى صنفين. صنف غير منقسم، وينقسم الآخر منهما إلى أربعة أصناف.

فالصنف الأول الغير منقسم هو أن يكون المعنى الذي صرح به هو بعينه المعنى الموجود بنفسه.

والصنف الثاني المنقسم هو ألا يكون المعنى المصرح به في الشرع هـــو المعنى الموجود، وإنما أخذ بدله على جهة التمثيل.

وهذا الصنف ينقسم أربعة أقسام.

أولها: أن يكون الذي صرح بمثاله لا يُعلم وجـــوده إلا بمقـــاييس بعيـــدة مركبة، تتعلم في زمان طويل وصنائع جهة وليس يمكن أن تقبلهـــا إلا الفطـــر الفائقة، ولا يعلم أن المثال الذي صرّح به فيه هو غير الممثل إلا بمثل هذا البعد الذي وصفنا.

والثاني: مقابل هذا، وهو أن يكون يُعلم بعلم قريب من الأمـران جميعـا أعني كون ما صرّح به أنه مثال، ولماذا هو مثال.

والثالث: أن يكون يعلم بعلم قريب أنه مثال لشيء، ويعلم لماذا هو مثـال بعلـم بعيد.

والرابع: عكس هذا، وهو أن يعلم بعلم قريب لماذا هو مثال، ويعلم بعلـم بعيد أنه مثال.

فأما الصنف الأول من الصنفين الأولين فتأويله خطأ بلا شك.

وأما الصنف الأول من الثاني، وهو البعيد في الأمرين جميعـا، فتأويلـه خاص في الراسخين في العلم، ولا يجوز التصريح به لغير الراسخين.

وأما المقابل لهذا، وهو القريب في الأمرين، فتأويله هو المقـصود منـه والتصريح به واجب.

وأما الصنف الثالث فالأمر ليس فيه كذلك لأن هذا الصنف لم يـأت فيـه التمثيل من أجل بعده على أفهام الجمهور، وإنما أتى فيه التمثيل، لتحريك النفوس إليه، وهذا مثل قوله عليه السلام؛ "الحجر الأسود يمين الله في الأرض" وغيـره مما أشبه هذا، مما يُعلم بنفسه، أو بعلم قريب، أنه مثال؛ ويعلم بعلم بعيد لماذا هو مثال. فإن الواجب في هذا ألا يتأوله إلا الخواص من العلمـاء. ويقـال للـذين شعروا أنه مثال، ولم يكونوا من أهل العلم لماذا هو مثال: إما أنه من المتـشابه الذي يعلمه الراسخون، وإما أن ينقل التمثيل فيه لهم إلى ما هـو أقـرب مـن معارفهم أنه مثال. وهذا كأنه أولى من جهة إزالة الشبهة التي في الـنفس مـن ذلك. والقانون في هذا النظر هو ما سلكه أبو حامد في كتاب "**التفرقة**" وذلك بأن

يعرَّف هذا الصنف أن الشيء الواحد بعينه له وجودات خمس، الوجــود الــذي يسميـــــه أبو حامد؛ الذاتي، والحسي، والخيالي، والعقلي، والشبهي. فإذا وقعت المسألة نُظِرَ أي هذه الموجودات الأربعة هي أقنع عند الصنف الــذي اســتحال عندهم أن يكون الذي عُني به هو الوجود الذاتي، أعني الذي هو خارج، فينــزل لهم التمثيل على ذلك الوجود الأغلب في ظنهم إمكان وجوده. وفي هــذا النحــو يدخل قوله عليه السلام: "**ما من شيء لم أره إلا وقد رأيته في مقامي هذا حتى الجنة والنار**" وقوله: "**بين حوضي ومنبري روضة من رياض الجنة، ومنبــري على حوضي**"، وقوله: "**كل ابن آدم يأكله التراب إلا عجب الذنب**"[1] فإن هذه كلها

---

[1] يعني أن من حصل له الشرب من يده الشريفة صلى الله عليه وسلم في الآخرة، على حوضه فهذا مآله الجنة، وقد قال صلى الله عليه وسلم: "ومنبري على حوضــي"، ولا مانع أبداً من حمل الحديث على ظاهره من أن ما بين الحوض والمنبر الذي على الحوض في الآخرة جعله الله روضةً فعلاً من رياض الجنة يتنعم المؤمنون الشاربون من يده الــشريفة بالوقوف معه صلى الله عليه وسلم بها توطئةً لدخولهم الجنة، والله أعلم.

وقد ثبت أن عَجَب الذَّنَب من جسم الإنسان لا يتحول إلى رميم بعد موتــه، وهــي العظمة المعروفة بالعُصْعُصَة، وفي الحديث أن الله تعالى ينشئ منه الإنسان نــشأةً أخــرى للحشر والبعث والحساب، فلا حاجة للتأويل في هذا، ولترجع إلى شروح الــسنة كــصحيح البخاري ومسلم وغيرهما، لتعلم تفسير العلماء لذلك على طريقة أهل السنة والجماعة، مــن غير تأويلٍ بعيدٍ غير حاصلٍ ولا مستساغ، وإنما نلجأ للتأويــل عنــد التعــارض مــع عــدم الصلاحية للجمع بين الأدلة أو تعذر الحمل على الظاهر.... أو غير ذلك، وإنــي لأعجــب لابن رشد عندما شدَّد النكير على تأويل السادة الأشاعرة، وقال: إن هذا يأتي على الــشريعة فلا يبقي شيئاً على ظاهره منها، فيبطل ظاهر الشريعة رأساً- هذا معنى كلامه- وها هو هنا يقول بالتأويل رغماً عنه!!

=

=

وأما قوله صلى الله عليه وسلم: "ما من شيء لم أره إلا وقد رأيته في مقامي هذا حتى الجنة والنار"، فهذا بتمثيل الله تعالى له أهل الجنة في الجنة وأهل النار ممن استوجبوها في النار، كما يحصل للنائم من رؤية الأشياء كالحقيقة، فيرى مثال النبي صلى الله عليه وسلم في نومه، ويرى كذا وكذا ... مع الفارق بين كيفية إطلاع الله لنبيه صلى الله عليه وسلم على ذلك وبين حال رؤيا المنام، وهذا قريب من مسألة الإسراء والمعراج، وقد أسري به صلى الله عليه وسلم بالروح والجسد، وليست رؤية قلبية، وقد ذهب جماعة من المفسرين إلى أنه رأى ربه تعالى بفؤاده دون عينيه، وذهب آخرون إلى أنها رؤية قلبية، قال الإمام أبو الحسن الواحدي: وعلى هذا رأى ربه رؤيةً صحيحةً، وهو أن الله تعالى جعل بصره في فؤاده أو خلق لفؤاده بصراً حتى رأى ربه رؤيةً صحيحةً كما ترى العين. ولتعلم أن ابن رشد موصوفٌ بأن له رواية في الحديث وليس له حسن دراية كما أورد ذلك العلامة الشيخ محمد محمد مخلوف في ترجمته في "شجرة النور الزكية في طبقات المالكية"، فراجع ذلك أول كتابنا هذا في ترجمته.

وقد ذهب جماعة من المفسرين إلى أنه صلى الله عليه وسلم رآه بعينه، وهو قول أنس وعكرمة رضي الله عنهما، والحسن والربيع رحمهما الله تعالى. شرح صحيح مسلم للإمام النووي- ط دار الفجر- ج١- كتاب الإيمان- راجع من ص٤:ص٩. مع زيادة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وهو الهادي إلى الطريق المستقيم،

والعاصم من الزلل والخطأ والخطيئة، والمنقذ من الكفر والضلال والبدعة،

وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم.

واختم اللهم لنا بحسن خاتمة ترضيك يا رب العالمين.

آمين آمين آمين

تدرك بعلم قريب أنها أمثال، وليس يدرك لماذا هي أمثال إلا بعلم بعيد. فيجـــب في هذا أن ينزّل للصنف الذين شعروا بهذا من الناس على أقرب تلك الوجودات الأربع شبها. فهذا النحو من التأويل إذا استعمل في هذه المواضع، وعلـــى هـــذا الوجه، ساغ في الشريعة. وأما إذا استعمل في غير هذه المواضع فهو خطأ. وأبو حامد لم يفصّل الأمر في ذلك، مثل أن يكون الموضع يعرف منه الأمران جميعا بعلم بعيد أعني كونه مثالا ولماذا هو مثال؛ فيكون هنالك شبهة توهم، في بـــادئ الرأي، أنه مثال وهذه الشبهة باطلة. فإن الواجب في هذا أن تبطل تلك الـــشبهة، ولا يعرض للتأويل، كما عرفناك في هذا الكتاب في مواضع كثيرة عرض فيهـــا هذا الأمر للمتكلمين؛ أعني الأشعرية والمعتزلة.

وأما الصنف الرابع، وهو المقابل لهذا، وهو أن يكون كونه مثالا معلومـــا بعلم بعيد، إلا أنه إذا سُلم أنه مثال ظهر عن قريب لماذا هو مثال، ففي تأويل هذا أيضا نظر، أعني عند الصنف الذي يدركون أنه إن كان مثالا فلماذا هو، وليس يدركون أنه مثال إلا بشبهة وأمر مقنع؛ إذ ليسوا من العلماء الراسخين في العلم. فيحتمل أن يقال: إن الأحفظ بالشرع ألا تتأول هذه. وتبطل عند هؤلاء الأمـــور التي ظنوا من قبَلها أن ذلك القول مثال وهو الأولى. ويحتمل أيضا أن يطلق لهم التأويل لقوة الشبه الذي بين ذاك الشيء وذلك الممثل به، إلا أن هذين الـــصنفين متى أبيح التأويل فيهما تولدت منهما اعتقادات غريبـــة، وبعيـــدة مـــن ظـــاهر الشريعة، وربما فشت فأنكرها الجمهور. وهذا هو الذي عرض للصوفية ولمـــن سلك من العلماء هذا المسلك.

ولما تسلط على التأويل في هذه الشريعة من لم تتميز له هذه المواضـــع، ولا تميز له الصنف من الناس الذي يجوز التأويل في حقهم، اضـــطرب الأمـــر

فيها، وحدث فيهم فرق متباينة يكفر بعضهم بعضا. وهذا كله جهل بمقصد الشرع. وتعدٍّ عليه وأنت فقد وقفت من قولنا على مقدار الخطأ الواقع من قِبل التأويل وبودنا أن يتفق لنا هذا الغرض في جميع أقاويل الشريعة، أعني أن نتكلم فيها بما ينبغي أن يؤول أولا، وإن أوّل، فعند من يؤول؟ أعني في جميع المشكل الذي في القرآن والحديث، ونعرف رجوعها كلها إلى هذه الأصناف الأربعة.

والغرض الذي قصدناه في الكتاب فقد انقضى، وإنما قدمتها لأنا رأيناه أهم الأغراض المتعلقة بالشرع. والله الموفق للصواب الكفيل بالثواب بمنه ورحمته. وكان الفراغ منه في سنة خمس وسبعين وخمسمائة.

قام بالتعليق والتقديم والمناقشة للكتاب

محمد عبد الرحمن الشاغول

الروضة الشريفة للبحث العلمي وتحقيق التراث

محمول: ٠١٢٠٣٨١٥٢٠

Email: ALRAWDA_SH@YAHOO.COM

المراجع

١- تحرير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية للقزويني- لقطب الدين الرازي- ط مصطفى البابي الحلبي - مصر- ١٩٤٨م.

٢- شرح الباجوري على متن السلم للأخضري- ط مصطفى الحلبي- مصر- سنة ١٣٤٧هـ.

٣- فتح المجيد شرح الدر الفريد في عقائد أهل التوحيد للشيخ الجاوي- للشيخ النحراوي- ط الحلبي-مصر- سنة ١٩٥٤م.

٤- حاشية العلامة محمد بن محمد الأمير على شرح الشيخ عبد السلام المالكي "إتحاف المريد" على جوهرة التوحيد للإمام اللقاني-ط الحلبي- مصر- سنة ١٩٤٨م.

٥- التعريفات للعلامة السيد الشريف الشريف الجرجاني- ط الحلبي- مصر- سنة ١٩٣٨م.

٦- أصول الفقه أبو النور زهير - ط المكتب الأزهرية للتراث- مصر- سنة ١٩٩٢م.

٧- مفتاح الأصول في بناء الفروع على الأصول للإمام الشريف التلمساني- تحقيق أحمد عز الدين عبد الله خلف الله- ط دار السعادة للطباعة- مصر- سنة ١٩٩٦م.

٨- الملل والنحل- للإمام الشهرستاني- تعليق: السعيد مندوه- ط مؤسسة الكتب الثقافية- بيروت لبنان- سنة ١٩٩٨م.

٩- رد المتشابه إلى المحكم من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية- للإمام محيي الدين ابن عربي- تقديم أ: محمد عبد الرحمن الشاغول- ط المكتبة الأزهرية للتراث- مصر- سنة ٢٠٠٧م.

١٠- تشنيف المسامع شرح جمع الجوامع للإمام ابن السبكي- للإمام الزركشي- رسالة دكتوراه دراسة وتحقيق: د: عبد الله ربيع، د: سيد عبد العزيز- ط مؤسسة قرطبة- مصر- سنة١٩٩٩م.

١١- دفع شبه من شبه وتمرد ونسب ذلك إلى السيد الجليل أحمد بن حنبل- للإمام تقي الدين الحصني- تحقيق: عبد الواحد مصطفى- ط دار المصطفى- مصر- سنة ٢٠٠٣م..

١٢- الفهرست- لابن النديم- تحقيق د: محمد عوني، د: إيمان السعيد- ط الهيئة العامة لقصور الثقافة- مصر- سنة ٢٠٠٦م.

١٣- مدارك التنزيل وحقائق التأويل للإمام أبي البركات النسفي- طك الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية- مصر- سنة١٩٩٦م.

١٤- طبقات الشافعية الكبرى- للإمام ابن السبكي- ط دار إحياء الكتب العربية- مصر.

١٥- المنقذ من الضلال – للإمام حجة الإسلام الغزالي- ط محمد علي صبيح- مصر- سنة ١٩٧٢م.

١٦- حاشية على أم البراهين للإمام محمد بن يوسف السنوسي- للعلامة الشيخ محمد بن أحمد الدسوقي- ط مصطفى الحلبي- مصر- سنة ١٩٣٩م.

١٧- الوشم بجواهر النظم- تأليف.أ: محمد عبد الرحمن الشاغول. لم يطبع بعد.

١٨- الإشارة في علم الكلام- للإمام الرازي- رسالة ماجستير للباحث: هاني محمد حامد محمد- كلية أصول الدين - القاهرة- مصر- ٢٠٠٧م- تحت الطبع بالمكتبة الأزهرية للتراث.

١٩- تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية- للدكتور: مصطفى عبد الرازق- ط مكتبة الأسرة- مصر- سنة ٢٠٠٧م.

٢٠- شرح صحيح الإمام مسلم- للإمام النووي- ضبط وتعليق أ: محمد محمد تامر- ط دار الفجر للتراث-مصر- سنة ١٩٩٩م.

٢١- محصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين- للإمام فخر الدين الرازي- مراجعة أ: طه عبد الرءوف سعد- ط مكتبة الكليات الأزهرية- مصر.

٢٢- القول المبين في الرد عن الشيخ محيي الدين- للإمام العلامة القطب عبد الوهاب الشعراني- تحقيق د: محمد عبد القادر نصار- ط دارة الكرز- مصر- سنة ٢٠٠٨م.

الفهرس

والله الهادي إلى الصراط المستقيم